[illegible] والله الوهاب [illegible] محمد [illegible]

والشمس [illegible] محمد [illegible] بن حسن [illegible] الله [illegible]

[illegible]

۲۱۱

۳۸۷

[illegible]

بازرسی شد
۳۵-۱۲

ن س ج ۵۹۷

کتابخانه مجلس شورای ملی

بازدید شد
۱۳۸۲

کتاب شرح الهیئة التجرید
مؤلف محمد بن احمد الخفری
موضوع
شماره قفسه

شماره ثبت کتاب
٦٤٦٥٥
۳۴۱۷

۴۹۵۰

۴۶۰۰

[illegible] الله [illegible]

والشمس [illegible]

[illegible]

٢١١

١٧٧

حيث يقول بالباء

بازرسی شد
١٢-٣٥

ت-ن ج ٥٩٧

کتابخانه مجلس شورای ملی

بازدید شد
١٣٨٢

کتاب شرح الابیات الخزرجیه

مؤلف محمد بن احمد الفهری

موضوع

شماره ثبت کتاب ٥٥٦٦٤٦

٣٤١٧

٢٩٥٠

خطی - فهرست شده
٤٦٠٠

۱

وبه الشکلان

حاشیه خضری

نوحایه یوحایه

مجلس

بازدید
۱۳۸۲

۱۷۷

حاشیه خفری بر الهیات شرح تجرید [illegible]
با رساله در [illegible]
محمد حسین ۱۳۲۲

بسم الله الرحمن الرحيم و به نثق

الحمد لله الذي دلنا على جادة النجاة وهدانا الى ما يوجب علو الدرجات والصلاة
على اشرف البريات وسيد وافضل اهل الارض والسموات محمد وآله الذين
بموالاتهم تقبل الصلوات وببركاتهم تستجاب الدعوات وبعد فيقول
اقل العباد عملا واكثرهم زللا محمد المشتهر ببهاء الدين العاملي وفقه الله للعمل في يومه
لغده قبل ان يخرج الامر من يده يقول انه التمس مني بعض جماعة من اخوان
الدين وخلان اليقين ان الف مختصرا يحتوي على ما لا بد لاهل الايمان منه
في كل يوم وليلة من واجب العبادات وسننها ومحمود الاوراد ومرغوبها
مقتصرا في الاعمال المسنونة على ما هو قليل المؤونة كثير المعونة فاجبت مسئولهم
وحققت بتوفيق الله مامولهم وسميته مفتاح الفلاح سائلا من الله سبحانه ان
ينفع به الطالبين وان يجعله من احسن الذخائر ليوم الدين ورتبته على ستة
ابواب متوكلا على ملهم الصواب في كل باب الباب الاول فيما يعمل ما
بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس الباب الثاني فيما يعمل ما بين طلوع الشمس
الى الزوال الباب الثالث فيما يعمل ما بين الزوال

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين وآله الطيبين الطاهرين
فيقول الفقير إلى الله الغني محمد بن أحمد الخواجوئي هذه تعليقات انيقة
على شرح الإلهيات التجريدية قد علقتها تذكرة لمن كان له قلب أو ألقى السمع
وهو شهيد جعلها الله [illegible] والطالبين من أهل التأييد استدل على وجود
الواجب أي اختار المصنف قده في إثبات الواجب منهج الحكماء
الإلهيين وهو الذي يستدل فيه بالنظر إلى الوجود ولأنه أخصر وأوثق
وأشرف من المنهج الذي اعتبر فيه حدوث الخلق أو إمكانه ثم طريقة الحركة
كما هو طريقة بعض المتكلمين أو الحركة كما هو طريقة الطبيعيين وتفرد
هذا المنهج على دليل واحد لحصول المقصود به والإشارة إلى قوة هذا الدليل
وجوده أي لوقوع أحد ما للموجود أفراد لا بد منه فإن كان واحد منها واجب
الوجود بالذات ثبت المطلوب وإن كان كلها ممكنة فلا تؤثر موجود ما للكل
الا انتهاء إلى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل وثانيها أن يقال في
الشق الثاني إن لم يتحقق في أفراد الموجود واجب الوجود لزم الدور
أو التسلسل وثالثها أن يقال فيه إن لم يتحقق واجب الوجود في أفراد الموجود
لزم أن يتحقق فيها لاستحالة الدور والتسلسل ويمكن حمل كلام المص على هذا
ورابعها ما قرره الشارح وهو أحد احتمالي كلام المص ومن الاحتمالات الأربعة

[illegible]

قوله لزم الدور إذ تحقق إلخ فيه نظر إذ لزوم الدور ممنوع والبيان غير تام وإنما يلزم الدور إذا توقف موجود معين على موجود
يتوقف عليه ولم يلزم مما ذكره إذ تحقق ايجاد ما يتوقف على وجود موجود ما من الموجودات لا على وجود
كل موجود معين يتوقف على وجود علته المتقدمة عليه فاللازم هو التسلسل دون الدور
وقد قيل في جوابه لزم الدور من ايجاد ما موجود ما الطبيعة المتعلقة بالأفراد
قيل الطبيعة يتحقق له النقص باعتبار الأفراد فلا محذور فيقول
في طبيعة بعض الأفراد وأما باعتبار مجموع الأفراد فهو ممنوع أيضا إذ يلزم تقدم
في هذا المطلب ومن شبهات أهل البحث أنه على تقدير كون الموجودات شيء واحد على نفسه باعتبار واحد

منحصرة في الممكنات لزم الدور إذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا
التقدير على ايجاد ما لأن وجود الممكنات إنما يتحقق بالايجاد وتحقق
الايجاد ما يتوقف أيضا على تحقق موجود ما لأن الشيء ما لم يوجد لم يوجد
ومنها أن يقال الموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ والا لزم تقدم الشيء
على نفسه وذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات كما لا يخفى
بأدنى تأمل وهذا أخص من أن يكون طريق الصديقين الذين يستشهدون
بالحق لا عليه والعبارة الأخرى مجموع الموجودات من حيث هو ليس
مبدأ بالذات وذلك يثبت وجود الواجب بالذات والعبارة
الأخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع أن يعرض له شيء لا اقتضاء
ومجموع الممكنات ليس كذلك يمتنع أن يعرض له لا اقتضاء وذلك يثبت وجود
واجب الوجود والمتعلم لا بد أن يتمم جميع براهين هذا المطلب التي لا يوجد فيها
إبطال التسلسل بتقديمه على مقدمة بديهية وهي أن جميع الممكنات الصرفة
سواء كانت متناهية أو غير متناهية في حكم واحد في الإمكان ظاهر أن الإمكان
مطلقا بالكلية فقد تمهيده ما لا شبهة في صحته أصلا ولا في صحة ما قيل
لأن موجد جميع الممكنات الصرفة وجب أن يكون خارجا عنها فالموجد
والموجود الخارج عنها إنما يكون واجبا بالذات ولا في صحة ما قيل
من أن مجموع الممكنات الصرفة لا يمكن أن يكون علة فاعلة لها والا لزم
أن يكون علة لنفسه ولعلله ولا خطأ المقدمة المذكورة بكلم كلها
بأنه لا بد لجميع الممكنات من علة يكون علة بالذات على الإطلاق

[illegible]

والعلة بهذه الصفة علة لجميع اجزائه ولا في صحة ما قيل من انه لا يمكن
تعين ما من الممكنات منشأ لوجوب الممكنات ولا منشأ لامتناع طرفها
العدم عليها بالكلية ولا في صحة ما قيل من انه لو لم يكن الواجب تحقق
في الممكنات او لا شيء من الممكنات مستقل بنفسه لا في الوجود
ولا في الايجاد اذ لا وجود ولا ايجاد الا من موجود لا بذاته وبالجملة ولا نثبت
هذا المطلب منهج آخر وهو نفي تعدد وجود الامكان بان ما لا يمكن الا بعد
شيء من الاشياء بان لا امكان الوقوع ومن ذلك الامكان تثبت الوجود
واجب الوجود بالذات باحدى الطرق المذكورة كما لا يخفى على ذي تامل
والغرض بهذا التطويل الاطلاع على البراهين المتعددة على
المطلب العالية فان كلا منها لشغله في ازالة الجهل ولا جماعها
تاثير عظيم في تقوية الاعتقاد   على ان نفيه يتضح نفي فعل العالم
وتركه   اي صحة لم يسبق منهما لا زما لذاته بحيث يستحيل
انفكاكه عنه في اي وقت فرض ولم يكن وهذا هو المراد من
لم يعن الصحة هنا ليس الا الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من حيث
هو فاعل فان للفلاسفة في تعريف القدرة عبارتين احديهما صحة
الفعل ولا صدور وتارة ولمنهما امكان الصدور ولا صدور بالنسبة
الى الفاعل من حيث هو فاعل والثانية كون الفاعل بحيث ان شاء فعل
وان شاء لم يفعل والتلازم بين معنييهما ظاهر فعليها مما اتفق عليها بين الفريقين
فلا نزاع بين الحكماء والمعتزلة الا في قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما
في ايجاد العالم وعدم الايجاد ممكن بالنسبة الى الذات وحده من اعتبار

نعنيانها

قوله باستناع انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم مطلقا انما قال انفكاك
ذاته تعالى عن ايجاد العالم لا انفكاك ايجاد العالم عن ذاته تعالى لئلا يتوهم
لا الوهم لترك الفعل العبارة فهو اشبه بقول النسبة الامكانات لا اختيار
اعتبار لو اراد الفعل في طرف الفاعل يكون الفعل حينئذ تقتضي
ذاته لكن لا ينفك عن الفعل فالانفكاك لغير الذات دائما
كما يأتي لا في طرف الفعل فانه القدم كما عرفت في الحاشية

الارادة وواجب مع اعتبار الارادة التي هي عين الذات فلا نسلم
في هذا الكتاب نفي الايجاب المذكور ههنا بامتناع انفكاكه
تعالى عن ايجاد العالم مطلقا في الازل وحينئذ لا حاجة في اثبات نفيه
الى التطويل الذي ذكره الشارح في الاستدلال بل المحتاج اليه
في اثباته انه تاثيره تعالى في وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور
والا لزم قدمه ضرورة   ويتضح بطلانه فادراجه هذا الاستدلال
انما يناسب لما يعني الاشعري ولهذا ذكره صاحب كتاب الالهيات
فلا يصح اجزاؤه من قبل المصنف اذ على تقدير هذا الاجراء لقائل ان يقول
المصنف ولقول ان تاثيره تعالى في وجود العالم الا لم يكن بالايجاب بالمعنى
المذكور لزم ترجيح الفاعل بدون المرجح او احتياج التاثير الى شرط حادث
يحتاج الى شرط آخر حادث ايضا على ما ذكر من انه لو كان حادثا لتوقف
على شرط حادث ولا يلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وجميع
ذلك تحت هذا المصنف بل لنا ان نقول ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف
على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام كما ذكره في الاستدلال
او تخلف العلة التامة عن المعلول وذلك الشرط الحادث يتوقف
على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل وهو باطل عند المصنف والحاصل ان القول
بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث يجري عند المصنف
واكثر المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين ولا يلزم الغرض الايجاب الى كونه يصح
استعماله في مطلوبهم نعم يصح استعمال الاشعري له في ذلك الى التسلسل
على اثبات ان تاثيره تعالى في العالم ليس بالايجاب اصلا بل بالقدرة والاختيار

قوله وهذا الفرض ان الايجاب ... الا الكل ... والعلة ... سلطان ره

قوله ولا يرد ... لحقيقة ... سلطان ره

لانهم جوزوا

بل جوزوا ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح فقالوا الترك ان جائز [illegible] الحادث

بحاجة الى مرجح غير الارادة لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث

وكلاهما محال لانه فحاصل كلامهم ان تأثيره تعالى بطريق الايجاب بلا

مطلقا

واسطة الاختيار ومن الوجوب واللزوم بان يحتاج المرجح نفس ارادة

الفاعل المختار والا لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما

محالان فالنزاع بين الاشعرية والحكماء في شيئين احدهما في قدم

العالم وحدوثه وثانيهما في ترجيح الفاعل المختار جائز بدون [illegible]

المرجح ام لا والنزاع بين الاشعرية والمعتزلة في ثاني الامرين المذكورين

فانه وافق الحكماء في استحالة الترجيح بلا مرجح واما ايجاد الحادث

فعنده لا يتوقف على شرط حادث بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في

ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فيه فهو قائل بالايجاب الخاص

وهو ايجاب وجود الحادث بالنظر الى علم الفاعل بنظام الجزء ومصالح الغير

فالقدم انما يلزم الايجاب [illegible] مستلزم لقدم العالم لا الايجاب المطلق فالحق

في المسئلة الا ما ذهب اليه خلاف الاشعري ومن تبعه فانهم نفوا الايجاب

مطلقا بالدليل المذكور وقالوا اوجد الله تعالى العالم في الوقت الذي

اراده في الازل ان يوجده فيه من غير مرجح لتعلق الارادة وبالذات

والاختيار يمكن الترجيح بلا مرجح فان العلم في شرح الاشارات

والقائلون بحدوث العالم افترقوا الى ثلث فرق فرقة جوزوا

تخصيص الآن بايجاد بالحدوث لا لوجه وعلة [illegible] التخصيص

الفاعل وهو جمهور قدماء المعتزلة المتكلمين ومن تبعهم [illegible]

[illegible]

تخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويعللون علة التخصيص

مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا تخصيصه لذات الوقت على سبيل

الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا وهو قول

ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص

خوفا من الوقوع في التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم متعلق بوقت دون

آخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل واعترفوا بالتخصيص وانكروا

وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار

ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير تخصيص وهم اصحاب

ابي الحسن الاشعري ومن تبعه و[illegible] وغيرهم من المتكلمين المتأخرين

انتهى ولا خفاء في ان المعتزلة اختار المذهب الحق الذي هو حدوث العالم

ولزومه للايجاب بالمعنى المذكور بين لا حاجة الى التنبيه عليه لكن [illegible] اشارة

اليه   اذ لو كان حادثا لتوقف على ذلك التعلق فيمتنع

لزومه لحدوث الفعل المطلق ممنوعا كما مر الاشارة اليه

هذا الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور وامكان استلزام

الترجيح [illegible] مستلزم لتقدم الشيء على نفسه   لئلا يلزم التخلف

عن الموجب التام لا حاجة الى هذا القيد بعد تعيين الايجاب بالمعنى

المذكور فان قيل هذا القيد للتوضيح قلنا لا توضيح فيه لان الموجب

التام مشترك بين الموجبين اللذين احدهما معتبر عند الحكماء

والآخر معتبر عند المتكلمين وامتناع التخلف عن الموجب التام والمتكلمين

محال لكن لا يلزم لاستلزامه لاجتماع المتنافيين وهما الموجب بالمعنى المذكور

[illegible]

[illegible]

وحدوث اثره المطلق وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق
اثر الموجب بالمعنى المذكور ولا حاجة له لا اعتبار توقفه على شرط حادث
متعاقبة اقول على هذا التقدير لزم تخلف المطلق عن قدرته وهو ودلك
وجب او مجتمعة لا يخفى عليك انه على هذا التقدير لزم تخلف المعلول
التخلف عن الموجب التام [illegible] لا خفاء
عليك انه على تقدير الحدوث لزم التخلف عن الموجب التام ودلك
كاف فان قيل مراد الشارح من القدم المذكور في قوله يلزم قدمه بالشخص
او القدم بجميع الاجزاء ولهذا قال اذ لو كان حادثا بالشخص
او حادثا بالجزء لتوقف على شرط حادث قلنا الاستدراك
باف اذ قد سبق استحالة قدم العالم سواء كان بالشخص او بالجزء
او بالنوع وايضا لا يندفع ما ترتب لاثره اليه لقا
من ان الحادث لا يتوقف على شرط حادث عند المصنف فالوجه
في تقرير الدليل ما مر سابقا وللبعض ان يقول لم لا يكون
لنا نوجداه العمدة في اثبات حدوث العالم اجماع
المليين والحديث المشهور الذي لا دليل عقلي يعارضه فلم
المتكلمين التفات الى هذا التجويز المخالف للاجماع والحديث
ولذا قال المص قدس سره والوسائط غير معقولة اذ لا دليل
عقلي عليه فتجويزه مع انه مخالف للاجماع المذكور والحديث
المشهور غير ملتفت اليه وايضا الدليل العقلي قائم على ان الممكن الذي
لا وجود له باعتبار ذاته لا يوجد جوهرا وهذا احتمال في كلام

كان الله ولم يكن معه شيء

[illegible]

فالاستبصار في التحصيل ولنسلك الحق فلا يصح الحكم بغير علة الوجود
الا ما هو برئ من كل الوجوه عن شيء مما بالقوة وهذا هو صفة الاول تعالى
لا غير اذ لو كان مبدأ الوجود وما فيه شيء بالقوة سواء كان عقلا او
جسما كان للعدم شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة شركة
في اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى فيبطل قول المص والوسائط
غير معقولة لان الوسط في ايجاد العالم الجسماني مما ثبت بيقينيه
البرهان العقلي الدال على ان ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة
ذات الموجب بدء مما هو مختص بالمبدأ الاول تعالى وهذا لا ينافي كون
حركات العباد صادرة عنها اي مع قطع النظر عن انضمام
الارادة اليها الناشئ لان مناط الامكان باعتبار القدرة
مع قطع النظر عن اعتبار الارادة والوجوب باعتبار الارادة
فان الارادة عند المتكلم غير زائدة على الذات لا على المذهب ولا على العلم
بالاصلح فان قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصلح غير زائد بل
عين ذاته يلزم تخلف الكائن عن الذات عن المراد ليستقر الايجاب بالمعنى
المذكور اولا قلت لما كان المراد هو ايجاد الحادث على النحو الذي
هو الاصلح وكان مرجح الايجاد هو العلم بالاصلح انتفى الايجاب المذكور بالمعنى
اولا ولم يتحقق الايجاب بمعنى استحالة انفكاك الحادث على النحو
الواقع عن الارادة التي هي غير زائدة على الذات والعلم بالاصلح كان
الاثر راجعة اليه وسببه تحقيق كيف لا والله تعالى
لان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل الاختيار محقق له لعدم ان يقول الوجوب بالاختيار بل الحقيقة

في كتابه المسمى

[illegible]

6

٧

التقدم الذي يلزمهم التزامه اقول قد عرفت الاشارة اليه فيما سبق
من ان العلم بالاصلح هو المرجح فالذات تقتضي احداث الحادث
في الزمن الحادث بواسطة الارادة التي هي العلم بالاصلح وسيجيء تفصيله وتحقيقه
ان شاء الله تعالى بان يريد الترك ولا يريد الفعل في الازل
بناء على الخلاف في ان الترك اما نفس عدم الفعل ... او فعل
اعني انضمام الارادة الى هذه العبارة والعبارة الثانية
اعني قوله فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل في
يجب الفعل اليه ليستا على ما ينبغي فانه لا يناسب ... الاثر كما ...
ارادة الفعل لوجوب حصول الشيء في ارادة الارادة كما بعض ...
المعتزلة والعبارة الاولى في الاول اي قال فان القادر هو
الذي يصح منه ان يفعل اي يريد الفعل فيجب الفعل بالنظر الى الارادة الى الذات
وقوله ... اي ... وجب ... الاثر بالنظر الى مجموع الذات والارادة
اعني الذات مع كونه قادرا مريدا ولعل الشارح تسامح في العبارة
... على المراد لكن هذا ينافي ما ذكره بعد في شرح قول المصنف وتخصيص بعض
الممكنات بالايجاد يدل على ارادته فانه يدل على ان ... مختص
بمذهب المعتزلة اثبات الارادة الزائدة قال المصنف في شرح ...
لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي ... بعلمه وانه ...
الذي ... هو ... الى اثبات ... السبب المخصص للطرف
الذي يختاره فاثبتوا الارادة تتعلق بذلك الطرف ... عنده
بعض المعتزلة و... عند الاشاعرة صفة زائدة على علمه عند الكعبي

مذهب

وجوب

على الذات

والارادة التي هي غير زائدة على الذات تنافي القدرة والاختيار الذي
هو مراد المتكلمين نعم الوجوب بالاختيار والارادة على تفسير الحكماء
بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن شاء في الازل ففعل
بالمشية القديمة التي هي غير زائدة على الذات ولا على العلم بالنظام الاكمل
والحاصل ان انفكاك العلة التامة عن المعلول في الزمان صحيح تخلف
حكم بانفكاك ارادة الواجب تعالى مع كونها غير زائدة فهو على الذات
عن تعلقها بالمراد في الزمان كما حكم به المتكلمون فالائق بهذا المقام ان يراد
بتخلف ... في ... ما ... تخلف ...
انفكاك العلة التامة عن المعلول اي تقدمها عليه بالزمان فحكم بلزوم الحكماء
القول بامكانه فان الحادث في اثر الحدوث له علة تامة بلا شبهة
ولا نزاع لاحد في وجوب ان تتقدم تلك العلة عليه بالزمان اذ لو كانت
معه بالزمان تنتقل الكلام الى علتها فيلزم ان تنتهي الى علة تامة متقدمة
على المعلول بالزمان والا لزم اجتماع علل غير متناهية مرتبة وهو باطل باتفاق
العقلاء وبه تبين ... كلام الحكماء على المتكلمين في جواز تخلف العلة
التامة عن المعلول قلت تخلف المعلول عن علته بحيث يتخلل زمان
بين تحققهما اصلا لا يجب كما يجوز ولا يجب ... جائز عند الحكماء
بل نزعمهم لم يجوزوا به ... تخلف العلة التامة عن المعلول بحيث يتخلل
بينهما زمان وهي كما ... الحكم بان القديم مع الارادة القديمة علة تامة
لتعلق الارادة باحداث الحادث في الزمان فهو ما يستحيل بالجليل
من النظر ... انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح ... زمان الحادث وكونه ...

التي هي غير زائدة على الذات
لا ينافي القدرة والاختيار
والارادة

قال واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يقولون
بتجدد شيء غير الفعل اصلا مع قولهم انما يكون بعض الاوقات
اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت انتهى اقول
لا خفاء في كون بعض الاوقات اصلح للصدور غير مستلزم لامتناع
الصدور في غير ذلك الوقت ان لم يحكم بوجوب الاصلح كما هو مذهب بعض
من المعتزلة واما ان حكم بوجوبه كما هو مختار المصنف فمرجع العبارتين
واحد والظاهر ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير ولعل المصنف مختار القائل
ان الارادة مع كونها غير زائدة على العلم غير زائدة على الذات فان
بعض الاوقات اصلح للصدور وان العلم بالاصلح هو موجب لكن
ذلك على ما ذكر منشئ في الابحاث الاتية واما ما ل وجود
الاثر فيجب وجوده اذ يمكن الجواب بان وجوب وجود الاثر
بالارادة لا ينافي امكان الترك بالنظر الى ذات القادر وان
التمكن من الفعل والترك انما يكون بالنظر الى ذات القادر من حيث
هو قادر وهذا هو المحقق في كلية الوجود والعدم ومن هذا يعلم انه يمكن
الجواب على اختيار كل من شقي الترديد بعين مختار انها حال عدم الاثر
لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال لا ان يقول انه تمكن في
الحال من وجود الفعل وعدمه فيعود السؤال على التقدير [illegible] القدرة
على المستقبل ويحتاج الى الجواب المذكور فيطول المسافة في الجواب
وليعلم ان المتكلمين اختلفوا في ان القدرة على الفعل اي القدرة الحادثة
قبل او حين وجوده فذهب الاشعرية الى انها مع الفعل والمعتزلة الى انها

حاشية

[illegible]

8

[illegible]

قبل الفعل واستدل المعتزلة على سبقها على الفعل بوجهين الاول انه
لو لم يتحقق قبل الفعل لكان الكافر بالايمان تكليف غير القادر
وتكليف غير القادر وان كان جائزا عند الاشعرية لكنه غير واقع
لانه خلاف كما قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثاني ان القدرة
يلزم كونها محتاجا اليها في الفعل والفعل عند الحصول لا يحتاج الى القدرة
والجواب عن الثاني ان حصول الفعل لا ينافي احتياجه الى القدرة التي هي علته
كما ان حصول المعلول لا ينافي الاحتياج الى علته وقد اجيب عن الاول بان
تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال وادعى رد
عليه بان ليس الكفر في ثاني الحال مقدرة فيه على الايمان و[illegible]
بالايمان لم يجز تكليفه لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فينتفي التكليف
القدرة التي هي شرطه ويمكن دفع هذا الايراد بان تعلق التكليف لا يتعلق
الا بما هو مقدور على تقدير وجوده والا لزم منه ان يكون التكليف معدوما
في اي زمان وجد ولا شرط كون القدرة مجامعة للتكليف لان التكليف
بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان حاصلا بتحصيل اخر لا بذلك
التحصيل وقد جاز ان يستمر التكليف حال القدرة لا في ان تكليف بالحاصل
حال الفعل بتحصيل ذلك الفعل الحاصل بذلك التحصيل ولذا يكون
لكنه لا طائل تحته لانا نقول لا يعرف فائدة لكونه سببا لذلك التحصيل
فانه ان اراد انه لا تتميز فائدة التكليف على هذا التقدير وهو الابتلاء
لانه مقصور عند التردد في الفعل وتركه اما عند تحقق الفعل فلا لانا نقول
الابتلاء انما يكون فائدة حدوث التكليف لا فائدة استمراره واكثر [illegible]

[illegible]

ان النزاع المذكور لفظي فانه ان اريد بالقدرة الموجبة القوة التي هي مبدا
التاثير والكسب كما لا يتحقق جميع شرايط التاثير في الفعل اولا كان تحققها
قبل الفعل ومعه وان اريد بها القوة التي تكون مع جميع شرايط التاثير والكسب
لم يتحقق الا مع الفعل وان اريد بها القوة التي فيها التي هي شرط معها عدم تحقق
جميع شرايط التاثير تحقق الا قبل الفعل والى الثالث ذهب بعض
كما يفهم من عبارة بعض الايمة كان الاول الثانية والثاني تحقق ذلك الكتاب
كما قيل لعل المصنف ذهب الى اختيار القول الثالث ولذا قال ويمكن
اجتماع القدرة على الفعل المستقبل مع العدم في الحال في جواب من قال شرط
القدرة انتفاء شرايط التاثير في العدم وفي حال الوجود تحقق شرايط التاثير
في الوجود فلا تحقق القدرة في حال العدم ولا في حال الوجود قلنا لا يجب
هذا التوجيه قوي ويمكن والاولى في توجيهه ان يقال هذا جواب قول من
قال القدرة لا تتحقق في حال العدم قبل الفعل لان القدرة لا يمكن
ان تجتمع مع العدم فاجاب القائل القدرة على الفعل المستقبل متحققة
في الحال مع عدم الفعل في الحال فهذا رد على الاشعري في قوله
ان الفاعل لا يقدر على الفعل قبل وجوده العدم وانتفاء الفعل
بسبب فعل الضد قد اشار الى انه ليس شرط كون انتفاء الفعل
متعلقا للقدرة كونه فعل الضد فان انتفاء الفعل يصح ان يكون متعلقا
للقدرة وتحقق العدم قبل القدرة لا ينافيه اذ يمكن بقاءه ولو لم يفعل
فيستمر العدم ولو فعل فلا يستمر فكون العدم الاصلي مستمرا ازليا
لا ينافي تعلق القدرة بانتفائه وانتفاء حين كون طرف النقيض اثرا لغيره

وفي حال العدم يتحقق شرايط التاثير م

اجتماع القدرة م

[illegible]

اريد به ان نفس القدرة عن الغير بالارادة كما لا يكون امكان علة للمقدورية
اذ فيه ما يحتمل ان يكون عن الصدور ولا الايجاب اذ الامكان
عن الغير بلا ارادة يحتمل ان يكون الصدور بالايجاب
فلا يكون نفس الامكان علة
للمقدورية

الاستتباع لمن اراد ورام شا ولم يفعل وان انتفاء الفعل ليس بفعل الضد
بل العدم فقوله فالعبارة اشارة الى رد الدليلين المذكورين في مع
اي قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات واقول الاخفاء في ان الممكن
الضد وعن الغير بالارادة علة للمقدورية اذ الشيء ما لم يتصف
بامكان الصدور عن الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية وكل ما امكان
الصدور عن الغير امكن الصدور عن الواجب تعالى سواء كان الصدور
بالواسطة او بلا واسطة فقدرة الواجب متعلقة بجميع ما امكن الصدور
عن الغير فمن لم يجوز كون الممكن فاعلا مستقلا للممكن باعتبار ذاته لا لكل
محض والامكان كذلك لا يصح لمن توجه ان يكون عنده وقوع جميع الممكنات
بايجاد الواجب تعالى وقدرته ومن جوز كون الممكن محركا للاجسام
جوز ان يوجد الواجب تعالى مع حركات الاجسام ضرورة لن القادر على ايجاد
المحرك قادر على ايجاد الحركات والحاصل ان قدرة الواجب متعلقة
بجميع شرايط التاثير لا يتعلق الا بالممكنات التي لها امكان الوقوع
اي على النظام الاتم اما بلا واسطة كما ذهب اليه البعض او مطلقا على
الاتفاق في حقيقة وغيرها الحركات عن الحوادث انما هي من الواجب تعالى
على الاطلاق فهي متعلقة بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير
على المقدورية اه اقول لما كان الامكان علة الحاجة الى المؤثر والتاثير
لا الامكان الحاجة فقدرة الا ممكنات المذكورة ثابتة باتفاق المليين
ثبت به كون الامكان علة للحاجة الى المؤثر القادر وكونه
اه اقول الممكنات من المقدورات محدد له وجه انتهاء

ان المؤثر الاوجب الوجود ولو كان بالواسطة فاعل
سلمكلا

فلا علة الحاجة الى المؤثر القادر لان المؤثر
الذي دل الدليل على انه قادر
سلمكلا ه

[illegible]

[illegible]

بجميع المقدورات الى الواجب بالذات فحينئذ يتنزل تعلق قدرة
بجميع المقدورات   ومن المعتزلة القائلين ان قولنا المعتزلة لم ينفوا
تعلق قدرة الواجب تعالى بافعال العباد بالنظر الى مجرد ذاته بل انما ينفون
تعلق الارادة بايجاد افعال العباد كالعلم من ان الايجاد لديهم
هذا الاستدلال بناء انه لا يخفى عليك انه لا فرق بين المذهبين
في ورود المنع انما الفرق في دفعه فان الاشعرية لما اعتقدوا ان كل
الاشياء باثبات الواجب الوجود دفعوا منع كون ممكن غير مقدور للواجب تعالى بانه
يلزم من كونه غير مقدور له تعالى عدم امكان صدوره عن الغير فان كل ما يمكن
صدوره عن الغير فانما يصدر عن الواجب بالذات واما من مذهب
المعتزلة فدفع المنع المذكور بان يقال كل ما يمكن صدوره عن الغير يمكن صدوره   اتمام
عن الواجب تعالى باعتبار كونه فاعلا ابتداء بدون اعتبار كونه مريدا او حكيما
بنظام الجزاء لا يلزم من كون الشيء ممكن الصدور عن الغير كونه متعلقا
بقدرة الواجب المستجمع لجميع شرائط التأثير   فعلى قاعدة الاعتزال
اقول على قاعدتهما لا يلزم الا جواز كون خصوصية بعض المقدورات
الكفر مانعة من تعلق القدرة اشتملت لجميع شرائط التأثير التي من تعلق الارادة   التي منها تعلق الارادة
لا جواز كون الخصوصية مانعة من تعلق مطلق القدرة بمعنى انه لو اراد ذلك
الخصوصية لم تقع بقدرته   وعلى قانون الحكماء اقول على قانون الحكماء
لا يمكن ان يوجد مؤثر الا واجب الوجود بالذات فكل ما له امكان قبول
الوجود فانما يوجد من الواجب الوجود بالذات الذي هو باعتبار ذاته
موجود فان الممكن الذي ليس له في حد ذاته وجود تم عند انضمام الفاعل

[illegible]

بالايجاد

حمید ۱۱

[illegible]

۱۰

بالايجاد ثم قبول الوجود ثم قبول الحركات فيجعلان عنده من الممكنات
بل على ذلك انما يقبل بسابق من الاعتبار   فان قيل تسند المادة
هذا الا ان يجب ان يكون صدوره ممكنا عن غير الواجب تعالى   وعلى التقدير
لا يمكن اراده لا يخفى ان المدعى ان نسبة الذات مع اعتبار كونه عين
العلم والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات التي لها امكان الصدور
عن الواجب على سواء والنسبة الذات من حيث هو هو بدون اعتبار
كونه عين العلم والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات التي لها امكان
صدوره عن الغير على سواء ولا خفاء في صدق هذين الحكمين
اعظمها الشنوية اه شبهة الشنوية ان الله تعالى خير محض فلا يمكن
ان يوجد الشر والا به الشر لاقع بجهات من التقسيم وهو فيها ان
الاشياء على خمسة احتمالات لانه اما الشيء الذي لا خير فيه اصلا وثانيها
الشيء الذي لا شر فيه اصلا وثالثها الشيء الذي يتساوى فيه الخير والشر
ورابعها ما يكون خيريته غالبا وخامسها ما يكون فيه غلبة الشر
الشر وذات الواجب بالذات لما لم يمكن ان يوجد منه الشر وجب
ان لا يصدر عنه الا قسمان من الاقسام المذكورة القسم الثاني الذي
ليس فيه الشر والقسم الرابع الذي خيريته غالبة لان ترك الخير
الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فقول الشنوية من ان الله تعالى لا يصدر منه
شر ممكن الرأيهم بان الله تعالى يصدر الاشياء خير منها غالب فيه
ارسطو الملقب بالمعلم الاول ذلك الكلام في دفع شبهة
الشنوية   وكانهم ارادوا الآية وعلى هذا يكون مرادهم بالكلمة العموم

[illegible]

سلطان ره

[illegible]

والامكان   والمجوس منهم فالمجوس من قال بايجاد اهرمن بل
بل انما الشر منه فيزدان اوجد اهرمن وكون جميع الشر انما بعيد من
اهرمن   والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشرا الا ان يراد
من قولهم خيرا ما يكون شرا محضا ولهذا اجمعها البعض على الوجود الذي
هو خير محض والعدم الذي هو شر محض او يراد ما قال الشيخ وان كان
شبهتهم ما ذكره فيها ما اشير بما سبق   والاحكام اي احكام
افعال الواجب تعالى اي كون حالية عن وجوه الخلل والنقص [illegible] مشتمل
على حكم ومصالح يدل على تقدم علمه تعالى بافعاله [illegible]
علمه تعالى بذاته تعالى   والتجرد اي تجرد الواجب عن علائق الشهود وكونه غير
جسم ولا جسماني وعلى التحقيق كونه غير محتاج الى الا [illegible] الغواشي
محض الوجود والتجرد المنزه عن الماهية والاعراض يدل على علمه تعالى بذاته
او لانه [illegible] بواسطته يدل على علمه تعالى بافعاله وفي هذا الدليل تامل فيه
[illegible] ذا الشرق فانه لا يظهر الا لاهل الحالة والذوق   واستناد
كل شيء اليه هذا الدليل على تقرير الشرح انما يدل على شمول علمه تعالى لجميع
الموجودات كلية كانت او جزئية بعد ضمه الى دليل دال على كونه
على علمه تعالى [illegible] قوله [illegible] الا من [illegible]
على شمول عموم العلم تعالى [illegible]
على دليلين آخرين يدلان على اصل العلم وعمومه احدهما الذي انه
تعالى لما كان مبدءا لجميع الموجودات التي منها العلماء [illegible]
كان عالما بذاته بالضرورة لكن الفاعل اشرف [illegible] من اثره [illegible] من كونه

جزا محضا ومن قولهم شرا ما يكون

[illegible]

11

حاصله ان سبيل العقل ليس الا الالتفات الى علم المرسل [illegible] الالتفات انما يتعين بالمرسل
[illegible] الرسل [illegible] الا علي تقدير [illegible]
المرسل مما يتوقف عليه الارسال من وجوه المرسل وعلمه وقدرته فان المذكور في عبارة
ولم يتعين الا العلم والقدرة الا انه يثبت في ضمن وجوده ايضا [illegible] في توقف
الارسال عليه واما الشيخ الاولى فالظاهر [illegible] فيها [illegible] التنبيه
للعلم والقدرة [illegible] الالتفات الى علم المرسل وقدرته [illegible]
لا حصول اصل العلم بها [illegible] اصل [illegible]
اليهما [illegible] التغير [illegible]
التغير [illegible]

تعالى عالما بذاته ومبدأ لجميع الموجودات علم كونه تعالى عالما بجميع الموجودات
معقولة كانت او محسوسة كلية كانت او جزئية ويمكن ان يثبت
بهذا الدليل العلم [illegible] ثبت العلم بذاته تعالى ثم يثبت العلم بجميع الموجودات
والثاني الذي انه تعالى لما كان مبدءا لجميع الموجودات التي منها الصور
العلمية كان مبدءا لبعض العلوم على العلماء وكان فياض العلوم
وملهمها لملهمها فكان عالما بذاته بالضرورة ثم [illegible] من الوجهين [illegible]
يثبت انه تعالى عالم لجميع الموجودات   اتفق جمهور العقلاء على انه
وذلك لان البعض نفوا العلم وظني انه لم ينف احد من العقلاء علمه تعالى
بالذات لذاته تعالى بل البعض انما نفوا العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشياء
في الاعيان ظنا منهم ان هذا هو العلم [illegible] الدليل الذي [illegible]
والبعض الذين نفوا العلم [illegible] على الذات كالثنوية والملل
وما ذلك [illegible]
والا ولى الذي [illegible] والحاصل ان نظام الموجودات على وجه
لم يمكن ان يوجد على منه وعبارة يوهم خلاف ذلك
الشافي وخفاء [illegible] على بعض العقلاء [illegible]
الى ان بعض العقلاء نفوا العلم وقد عرفت ما فيه
في كونه عالما بالادلة السمعية اقول العلماء تمسكوا في عموم العلم
لجميع الموجودات كلية كانت او جزئية بالادلة السمعية وقع لا يرد
ما ورد عليه   ولنعم الخطر بالبال كون المرسل عالما ايراد
بالخطور الخطور التفصيلي فيكون الالتفات [illegible]

[illegible] الالتفات الى كونه المرسل عالما [illegible] وان كان العلم
[illegible] المرسل عالما حاصلا من سبيل العقل [illegible]

على اصل العلم [illegible] وان قلنا ان التمسك بها اي بالشرع العلم بعمومه [illegible] يلزم الدور

[illegible]

حضوره

لا اصل العلم وان اراد بالحظور حصول العلم بان لا يكون معلوما الا بالشرع
فيرد عليه ما اورده الشارح عليه بقوله والظاهر انه مكابرة والا دلائل
يحكم كلامهم على ما مر فان شمول العلم والقدرة لجميع الممكنات يمكن اثباتها
بالشرع وايضا يمكن ان يقال انه اراد من تحكمه في كونه تعالى عالما بالاشياء
استحالة العلم الحادث المتقدم على ايجاد الممكنات في الاعيان ثم لا يرد
عليه ايضا الايراد المذكور وكل مجرد عاقل لذاته حاصل كلامهم ههنا
ان كل نوع من التعقل انما هو بالتجرد عن المادة وعلائقها قال بهمنيار في كتابه
المسمى بالتحصيل ولما كان وجود المحسوس المصور لغيره ذاته وجوده
لمدركه وكان وجوده لمدركه نفس محسوسيته ومعقوليته يجب ان يكون
ما وجوده لغيره مدركا لذاته ومدرك ذاته كما لم يكن نفس
وجوده او ذاته ذاته وكل ما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته اذ ليس
وجوده الا كونه مدركا فالامور التي تدرك ذواتها لا يصح ان تكون مقارنة
للمادة والا كان وجودها لغيرها واما الامور المجردة عن المادة فانها
لم تدرك ذواتها والا كان وجودها لغيرها فكل ما هو محجوب عن ذاته
لمقارنته المادة غير مدرك ذاته ويشهد بهذا ان القوى الحسية كالبصر
واللمس والذوق لا تدرك ذواتها ثم قال في الفصل الذي
لبيان العقل والمعقول اذ قد علمت ان معقولية الشيء وجوده لشيء هو
هو معقول واحد فاذا كان وجوده لغيره كان معقولا له واذا كان
وجوده لذاته فهو معقول ذاته واقوى الموجودات هو الواجب المستغني
عن الماهية واضعف الموجودات ما حقيقته القوة وهذا هو الهيولى فان وجوده

اقوى

[illegible]

اقوى الموجودات فهو اقوى في باب المعقولية انتهى قول المصنف
الموجودات ما حقيقته حقيقة القوة اشارة الى الهيولى
غير حاصلة بذاتها فان العلم ليس الا الظهور والانكشاف وليس
للهيولى وجود بالفعل في حد ذاتها فليس لها ظهور وانكشاف
لذاتها اذ الظهور والانكشاف ليس الا للموجود وبذلك
يندفع اعتراض الاشراقيين على قول الشيخ بان التعقل
حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو
حاصل في شأن المجردات لكون ذاته غير غائبة عن ذاته فيكون عالما
بذاته وهو انه لو كفى في كون الشيء عالما بذاته كونه مجردا عن الهيولى
لكانت الهيولى التي اثبتوها عاقلة لذاتها لانها ايضا غير غائبة
لغيرها بل هويتها لها وهي مجردة عن الهيولى الا هو اذ لا هيولى للهيولى
وهي لا تغيب عن نفسها الا ان الغيبة الواقعة في تفسيرهم
الادراك بانه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة البعيدة
عن الذات لامتناع بعد الشيء عن نفسه والا لكان عدم الغيبة الشعور
كان قولهم كل مجرد غير غائب عن ذاته تم ولم يصح جعله دليلا على
المجرد عالما بنفسه لانه تعقل الشيء بنفسه ودفع هذا الاعتراض ان
لم يجعل مجرد التجرد عن الهيولى دليلا على العلم بل جعل تجرد الموجود
بالفعل في ذاته عن الهيولى دليلا على العلم فاندفع النقض بالهيولى
فان الوجود هو الظهور او مستلزم له فالموجود بالفعل الذي هو وجود
لنفسه غير قائم بالغير عالم بنفسه ونظير هذا ما قال الاشراقيون ان

مجرد او

شيئونها او

قوله بين القائلين ان مناط العاقلية [illegible]

[illegible]

لان النور المجرد عالم بذاته لانه نور لنفسه وظاهر لنفسه وكل ما هو عالم
لذاته فهو نور مجرد فههنا ان القضيتين أ لا لتأني منزلة قول الكل
من ان كل عالم بذاته فهو مجرد وكل مجرد فهو عالم بذاته ثم ذلك وقد عرفت
لان الوجود المجرد عن المادة هو غير محتجب عن ذاته فنفس وجوده
اذن معقوليته لذاته وعقليته لذاته فوجوده اذن عقل وعاقل
ومعقول وبيان ذلك انك قد عرفت ان المعقول هو المجرد عن المادة
وعلائقها ثم ان الشيء الموجب الكلية برهنة كلية حتى تكون كل ما تجرد
عن المادة فهو معقول لكن المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل او لا
يصح ان يعقل ومح ان لا يصح ان يعقل فان كل موجود يمكن ان يعقل
لكنه انما يصح ان يعقل اما بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل
او بان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا كما في المعقولات بالقوة
المحتاج الى مجرد يجرده عما عن المادة حتى يصير معقولا لكن هذا الحكم
لا يصح في المجرد بالفعل فان المجرد بالفعل لا يحتاج الى ان يتغير فيه
شيء حتى يصير معقولا بالفعل فهو اذن معقول بالفعل فهو عاقل لذاته
فانه لو لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة وقد فرضنا معقولا بالفعل
هف انتهى اقول يمكن الاستدلال على ان كل مجرد عالم بان النفوس
الانسانية المجردة عالمة وثبت عالميتها ليس الا لكونها مجردة وبداهة
علم الحكماء بان كل مجرد عاقل وكل مجرد معقول مجرد انما نشأ
التفتيش عن احوال النفوس المجردة الانسانية وادراكاتها
وقد يستدل على اثبات علم الباري تعالى جل وعلا بان العلم كمال

مطلق

مطلق الموجود من حيث هو موجود وكل ما هو كذلك فهو لا يمتنع على الواجب
لذاته وكل كمال لا يمتنع على الواجب لذاته فهو حاصل له بالفعل اذ هو كامل
كامل باعتبار ذاته والثاني انه تعالى عالم بذاته اه لا يخفى ان حمل عبارة
على هذا الوجه الاول لم يكن حمل عبارته على احد من المعاني الثلثة المذكورة
بقا اما الاول فلان العلامة قد قرر هذا الدليل على نهج الذي
في المواقف وشرحه هو انه تعالى يعقل ذاته فاذا عقل ذاته عقل
ما عداه اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية
للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل في ذاته لان ذاته مجردة غير
غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلان ذاته تعالى مبدأ لما سواه والعلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقرر الشارح عبارته الى ما ذكره وارد
عليه جميع الانظار التي ذكرها صاحب المواقف فانه فاع النظر
الاول اذ لا يخفى ان حقيقة العلم ما حضر المعلوم عند العالم واما ما هو لازم
له وعلى التقديرين يندفع الاول اذ المقصود بكل منهما حاصل
ويرد عليه انه لا تم اه قد عرفت ان هذا المنع مندفع بان العلم اما الحضور
المذكور او امر لازم له كما لا يخفى وعلى التقديرين لم يتوجه المنع نعم هذا المنع انما
يتوجه على عبارة صاحب المواقف لان كون العلم عبارة عما ذكره
او عما هو لازم له لا يعين بديهيا بخلاف عبارة الشارح فان كون العلم عبارة
عما ذكره او عما هو لازم له بديهي لا خفاء فيه وقد حقق عبارة الشارح
البديهي انه لما كان الانسان عالما بالمعاني الكلية وذاته بذاته
سواء كان ذلك التعقل عبارة عما ذكره او عما يلزمه واكتفى بالبديهي

[illegible]

وبذلك تحصل النقض كما مر   فلم لا يجوز ان يشترط فيه اي عدم جواز
اشتراط التغاير بالذات بين العالم والمعلوم في العلم [illegible]
تعقلاً لكون الحواس غير عاقلة بانفسها فهو انما تكون لاجل كونها غير
مجردة لا لاجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى والاولى في هذا المنع مجاز ان
الشارح استدل بعدم التغاير المشتمل عليه قوله لانه ذاته غير غائب عن
ذاته فيقال التغاير بعدم الغيبة عدم البعد فحينئذ لا يلزم العلم كما في صور
الحواس غير تامة الامور التي لا يتصف بالعالمية ولم لا يدرك الشعور
والانكشاف فلم غير ثابت ولا مبين هو ذلك الدليل على [illegible]
وقد جعل بعض التجرد والاستقلال في الوجود في هذا الدليل كما هو المذكور
في المواقف وقع لاجل انه فاع المنع الثاني يحتاج الى التنبيه المذكور
في عدم كون العلم مشروطاً بتغاير العالم والمعلوم بالذات واما المقدمة
فقد عرفتها بما مر   واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فلا خلاف الدليل الآخر ان
الواجب في اعلى مراتب التجرد فيكون عالماً بذاته وذاته تعالى علة فاعلة
لجميع الممكنات اما بلا واسطة او بواسطة فيكون عالماً بجميع الموجودات
كما قال الله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان الحكم بان الفاعل
العالم بانه عالم بخلقه بما صدر عنه بديهي والعلم للواجب تعالى علمان
احدهما علم كمالي اجمالي وهو عين ذاته تعالى وهو كونه باعتبار ذاته بحيث
شأنه انكشاف جميع الموجودات فالانكشاف بهذا المعنى ذلك
لان حقيقة حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات كالعقل البسيط عندنا
على المعقولات المفصلة وكالعقل البسيط عندنا موجود في عقولنا

[illegible]

[illegible]

كان ذاته تعالى عالماً بذاته وبجميع الموجودات
وعلماً ومعلوماً ق ز

وهناك النفس وجوده وعين العقل البسيط هو انه كالنفس ملكة ولكن
الانسان مناظرة فاذا تكلم بكلام لم يخطر بباله جوابه ثم تفصيله شيئاً
بعد شيء الى الغير [illegible] كما عند [illegible] تعالى [illegible]
الشهود والعلم الكمالي كان ذاته تعالى عالماً بذاته وبجميع الممكنات وعالماً
ومعلوماً والتغاير بين هذه المراتب انما هو بالاعتبار والى هذا اشار
الفارابي حيث قال في الفصوص واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو
فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته
فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فكثر علمه بالكل كثرة بعد
ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة وثانيهما علم تفصيلي
وهو عبارة عما وجد في الخارج والمدارك وهو مراتبه اربع احدها ما يعبر
عنه بالقلم والنور والعقل في الشرع وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول
عند الحكماء فالقلم الذي هو اول المخلوقات حاضر بذاته مع ما يكون
فيه عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي الذي هو عين
ذاته واجمالي بالنسبة الى ما في المراتب التي بعد هذه المرتبة وثانيها
ما يعبر عنه في الشرع باللوح المحفوظ وبالنفس الكل عند الصوفية وبالنفوس
الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح المحفوظ حاضر مع ما انتقش فيه من صور
الكليات عند واجب الوجود فهو علم تفصيلي بالنسبة الى مرتبة القلم الذي
هو فوقها وثالثها كتاب المحو والاثبات وهو القوى الجسمانية التي تنتقش
فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجرام العلوية
والسفلية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة بذواتها عند واجب الوجود

قوله وثالثها كتاب المحو والاثبات سميت به لان صور الجزئيات [illegible]
الكائنة الفاسدة [illegible]
الصور الطائفة [illegible]

[illegible]

تعالى ورابعها الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها
فانها بانفسها بذواتها حاضرة عند واجب الوجود تعالى في مرتبة الايجاد و
والحاصل ان جميع الممكنات سواء كانت كلية او جزئية وسواء كانت
صورا ادراكية او موجودات عينية حاضرة بذواتها عند واجب الوجود
في مرتبة الايجاد فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار آخر وبهذا التحقيق
المذكور يندفع الاشكالات الموردة على القول بان العلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول منها انه لما كان وجود العلة مغايرا لوجود المعلول اي على
القول المذكور من حضورها غير حضور معلولها فكيف يستلزم حضورها
حضور المعلول فهذا الحضور اما بطريق الارتسام في ذات العلة
لزم كون ذاته تعالى محلا للكثرة وكونه قابلا وفاعلا لشيء واحد من جهة
واحدة وهو محال او بطريق قيام المعقولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية
وقد ثبت بطلانها او بطريق آخر هو قيامها بامر آخر غير ذات العلة فلا تكون
صورا علمية للعلة كالصور القائمة بذوات الاخرى لا تكون علما لذلك الشيء
ولو فرض ان تكون تلك الامر آلة لادراك العلة كالقوى الحواس
آلة لادراك النفس كان الواجب تعالى لذاته محتاجا في ادراك
المعلولات الى الآلة وهو نقص ومنها انه لو كان العلم بالعلة مستلزما
للعلم بالمعلول لزم ان تكون جميع ايجادات الواجب مسبوقا بالعلم
فلزم التسلسل لانتهائها الى علم هو معلوم هو عين ذاته تعالى وتقدس حضورها
العلة مغاير لحضور معلولها انه قائم السؤال الاول فبان [illegible]
المعلولات الموجودة في الاعيان بطريق قيامها بذواتها فلا يلزم المثل

قوله فيلزم المثل الافلاطونية اي المثل الافلاطونية عند المشائين كما هو مقرر في محله لا في موضوع ولا في محل ولا في زمان ولا في مكان [illegible]

الافلا

الافلاطونية كما لا يخفى واما حضور الصور الادراكية لو كانت صورا
او كانت صور المعقولات بطريق آخر هو قيامها بامر آخر حاضرة فانها
عند الواجب تعالى ولا محذور في ذلك فان مناط الانكشاف والعلم
من الامور الثلثة اما الغيبة واما القبول واما الحضور ولا محذور في اجتماع
الواجب تعالى بالذات لدى معلوله في امر [illegible] كالحضور الا من [illegible]
بالجواهر عنده تعالى واما انه قائم الاشكال الثاني فبان يقال ان اريد بالعلم
ان علمه بالعلة الناقصة بذاتها يستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول
فان اريد به العلم بالمعلول هو العلم المطلق ان تم الاجمالي الذي هو عين
العلة او العلم القائمة بذاتها والعلم التفصيلي الذي هو مغاير لذات العلة
او العلم الاجمالي لم يلزم من تقدم العلم بالمعلول على جميع الايجادات محذور
فان القول ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها انما يصح في العلم التفصيلي وان
اريد بالعلم بالمعلول العلم التفصيلي كان ممنوعا وان اريد ان
ان علمه بالعلة بذاتها يستلزم للعلم بالمعلول سواء كان قبل الايجاد
او معه اختيار كل من الشقين اعني الاجمالي والتفصيلي في العلم بالمعلول ولا يلزم
ان تكون جميع الايجادات مسبوقة الا بالعلم الاجمالي ولا محذور فيه
ولو اريد به ان علمه بالعلة بذاتها يستلزم للعلم التفصيلي بالمعلول حين
الايجاد كان صحيحا لا محذور ولا يلزم سبق العلم التفصيلي الذي
فيه يلزم مغايرة علمه [illegible] العلة على جميع الايجادات واعلم ان المطلبين
وهما ساطين الحكمة مذهبان في علم الواجب تعالى احدهما انه تعالى كان
ولم يكن معه شيء اصلا ولا صدر عنه الصور العلمية للموجودات العينية ثم

فكذلك كون الاشياء صورا علمية للعلماء وقائمة بذواتهم لا بذواتها لا ينافي كونها حاضرة بنحو وجودها الذهني وبنحو كونها صورا ادراكية للعلماء عنده تعالى فوجود حضور تلك الصور الادراكية ليس الا باستلزام علمه تعالى بالاشياء المعلومة بتلك الصور للعلماء وكون تلك الصور الاشياء معلومة له تعالى بذواتها بل لكون من جملة الاشياء تعالى بجملتها باعتبار كون تلك الصور في الحضور الشهودي له قائمة بمحالها التي هي ذوات العلماء ليس لكونه تعالى محتاجا في ادراكه لها الى تلك المحال ليلزم كون تلك المحال آلة لادراكه تعالى عن ذلك بل لوجوب تلك الصور بنحو وجودها الذي هو قيامها بمحالها حاضرة عنده تعالى كحضور الجواهر القائمة بالجواهر عنده تعالى وهكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام
ع رق ره

اي اللحقة بذواتها هي المثل الافلاطونية

علی ان العلم المقدم عین ذاته تعالی قلت لما کان الظ ان اختار
مذهب انکسیمانس الملطی وهو ان جمیع الایجادات العینیة
مسبوق بالعلم الزائد علی الذات وجب حمل کلام الشارح
وهو قوله وصور تلک المعلومات مع کثرة عنده الخ علی العلم
المقدم علی العلوم التفصیلیة المتقدمة علی جمیع الایجادات العینیة
وهذا العلم المقدم هو عین ذاته وهو العلم الاجمالی بالعلوم المفصلة
والمذهب الثانی هو ان اول الصادر عن الواجب الوجود بالذات
جوهر فیه جمیع صور ما فی الممکنات وهو اختیار ثالس الملطی فعلی
مذهبه یکون الجوهر المجرد الاول غیر مسبوق بالعلم المغایر لذات الواجب
تعالی بخلاف المذهب الاول فان جمیع الموجودات العینیة مسبوق
بالعلم الزائد علی هذا المذهب وصاحب الشفاء فیه متحیر بین
المذهبین لما فی کل منهما واختار فی الاشارات المذهب الاول حیث قال بعد
کما یدل علیه ظاهر عبارته ولعل ذلک لاعتقاده لترجیح المذهب
الثانی نفی الاختیار بالنسبة الی الجوهر العقلی الاول فنا علی ان
الاختیار لا یوجد به وان العلم المقدم المتحد مع المعلوم بحسب الایجاد
وهذا النحو من العلم لا یکون عین ذات الواجب تعالی عند اهل
التحقیق ویؤید هذا الاختیار اختیار تابعیه من صاحب [illegible]
وبهذا الاختیار هذا المذهب واما المص فلم یتعرض ههنا لنحو العلم
الکمالی المقدم علی الایجادات الا باشاره واما فی شرح الاشارات

[illegible]

او جد الموجودات العینیة علی نهج ما یقتضیه العلم المتقدم وقد اشار ههنا الی
تحصیل الی هذا المذهب بقوله واذا کان واجب الوجود یتعقل ذاته یتعقل
لوازم ذاته والاشیاء یعقل ذاته بالتمام واللوازم هی معقولاته ولما
کانت اثر لها موجودة فیه لکن لا بما تتصف بها او تنفعل عنها لکن
واجب الوجود بذاته فهو لعینه کونه مبدأ اللوازم هی المعقولات لما عنه
عنه انما یصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما وانما یمتنع ان یکون ذاته محلا
للاعراض ینفعل عنها او یستکمل بها او یتصف بها بل کما انه
بحیث یصدر عنه هذه اللوازم لا فی ان توجد لغیرها ذا وصف
بانه یعقل هذه الامور فانه یوصف بها لانه عنه هذه لا لانه
محلها ولوازم ذاته هی صور معقولة لا علی ان تلک الصور یصدر
عنه فیعقلها بل انفس تلک الصور لکونها مجردة للواجب بنفس
عنه وهی معقولة لانفس وجودها عنه نفس معقولیتها معقولة
له فعلیه انتهی فان قیل قد قال بعد هذا الکلام ولیس کونه
ای الواجب تعالی بحیث تحصل له تلک المعلومات بل کونه بحیث
یصدر عنه تلک المعلومات ولیس هو عالما لانه له تلک الصور
بل هو عالم بمعنی انه یصدر عنه تلک الصور وصور تلک المعلومات
مع کثرة عنده علی وجه بسیط وبیان ذلک ان حقیقته حقیقة یصدر عنها
مفصل المعقولات کما ان المعقول البسیط عندنا علة للمعقولات
المفصلة الی آخر ما نقل عنه تعالی وهذا الکلام یدل علی ان العلم
المقدم عین ذاته تعالی قلت لما کان ظاهر الکلام السابق

[illegible]

من الامور المذكورة في الاشكالين المذكورين بما تعاودت
فيما الى ما يؤدي الى التحقيق الذي ذكرته اولا وما يدل على ان التحقيق
الذي اخترته هو المختار عند المص ما قاله في الرسالة التي الفها
في تحقيق العلم وهو انه كما ان الكاتب يطلق على من يتمكن
من الكتابة سواء كان مباشر الكتابة او لم يكن وعلى مباشرها
باعتبارين كذلك العالم يطلق على من يتمكن من تعليم سواء كان
في حال استحضار المعلوم او لم يكن وعلى من يكون مستحضرا له
حال الاستحضار باعتبارين فوقوع اسم العالم على الاول
بالاعتبار الاول وعلى الثاني بالاعتبار الثاني والعالم الذي يكون
علمه ذاتيا فهو بالاعتبار الاول وهو بذلك الاعتبار لا يحتاج
في كونه عالما الى شيء غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار شيء واحد ذاتا
واما بالاعتبار الثاني فهو يحتاج الى اعتبار صورة المدرك او المعلوم
والعلم بحسب ذلك الاعتبار يتكثر بتكثر المعلومات وادراك الاول
تعالى بالاعتبار الثاني اما لذاته فيكون بنفس ذاته لا بغيره ويتحد هناك
المدرك والمدرك والادراك ولا يتعدد الا بالاعتبار واما
لمعلوماته التي هي مباينة باعتبار ذوات تلك المعلولات فيتحد
هناك المدركات والادراكات ولا يتعددان الا بالاعتبار
ويغايرهما المدرك ثم قال المص ما حاصله راجع الى ما ذكرته
في مراتب العلم التفصيلي والوصول من هذا التطويل هو الاطلاع
على مذهب الحكماء وعلى حقيقة ما هو مختار المص ره اه
حقيقة ا

قوله وقوع اسم العالم على الاول [illegible]
اي اطلاق اسم العالم [illegible] باعتبار مبدأ الاشتقاق [illegible]
كذا الامر في اطلاق اسم العالم [illegible]

والتغاير

والتغاير اعتباري اي التغاير بين العلم والمعلوم
والعالم في علم الاول تعالى لذاته اعتباري وكذا التغاير بين
العلم والمعلومات في علمه تعالى للمعلومات بالذات التي هي الصور
العقلية والصور الادراكية فهذا الكلام من المص جواب
عن كل من السؤالين الذين احدهما ان العالم ما حضر عنده المعلوم
فوجب المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان الاول تعالى عالم
بذاته والجواب ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك
فان معنى الحضور عدم الغيبة وذلك لا يقتضي التغاير الذاتي
وثانيهما ان العلم الحقيقي ما يكون سببا لانكشاف المعلوم
فوجب تحقق المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان العلم عين
المعلوم كما حكم به المحققون في علم الاول تعالى بذاته وبالمعلومات
التي هي معلومة بالذات كما ذكروه والجواب ان التغاير
الاعتباري كاف في ذلك فان العلم بالصور العقلية عينها
فالصور العقلية التي هي معلومات بالذات عين العلم بها
فهي من حيث هي منكشفة معلومة ومن حيث هي كاشفة بذاتها علم
وايضا منهم من نفى عنه تعالى العلم بالعلم لاستلزام الكثرة ووجوب
مغايرة العلم للمعلوم فاشار الى جوابه ايضا بقوله والتغاير
اعتباري كما عرفت واما تقرير السؤال والجواب على
وجه ذكره الشارح فلا يناسب ما ذهب اليه المص من ان العلم
والعالم والمعلوم واحد في علم الاول تعالى بذاته كما نقل عنه

في الحكمة السابقة ومنهم من مال إلى قوله والى هذا الفقير
ذهب صاحب المسلك الرقيق ومنهم من التزم أن العلم يستدعي صورا
مغايرة للمعلومات الخارجية وهو صاحب الإشارات
ولهذا التزم في الجواب عن الإشكال الأول من الإشكالين
المذكورين أن معلولاته تعالى صور متباينة متقررة
في ذاته تعالى وذلك لا ينافي وحدته الذاتية ورده المحقق في
شرح الإشارات بأن ذلك مخالف لقواعدهم ثم بين أن
العلم لا يستدعي صورا مغايرة للمعلومات الخارجية بقوله العاقل
كما لا يحتاج في إدراك ذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي
بها هو هو فلا يحتاج أيضا في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته
إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك
أنك تعقل شيئا بصورة تتصورها أو تستحضرها فهي صادرة
عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك
ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل
ذلك الشيء بها كذلك تعقلها أيضا بنفسها من غير أن يتضاعف
الصور فيك بل ربما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك
أو بتلك الصورة فقط على سبيل التركيب وإذا كان حالك
مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك بهذه الحالة فما ظنك
بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ثم
قال ولا تظن أن كونك محلا للصورة العقلية شرط في تعقلك إياها

فإنك تعقل ذاتك مع أنك لست بمحل لها بل إنما كان
كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك
الذي هو شرط في تعقلك إياها فإن حصلت تلك الصورة
لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول
فيك ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره
ليس دون حصول الشيء لقابله فإذن المعلولات الذاتية
للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن تحل فيه فهو عاقل
إياها من غير أن تكون هي حالة فيه فإن رأى هذين القولين
بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة الخ ولما كان البيان
سهل المأخذ بادئ توهم لم يلتفت إليه ودفع الظن المذكور
لا يثبت الحكم المراد والمذكور لأن نسبة الحصول
الخ له معنيان أحدهما أن حصول مجموع المعقولات المعلولة
التي منها الصور الإدراكية لفاعلها العاقل لذاته المستقل
في الفاعلية أثر في الانكشاف وإدراك من حصول الصور
الإدراكية لعلتها القابلية التي لم تقبلها إلا بالمشاركة
كما مر فيما نقل عن المحقق وثانيهما أن حصول المعقولات
للفاعل المستقل بالاقتضاء في كونه حصولا لغيره أولى
من حصول الشيء القابلة كما مر نظيره أيضا في الكلام المنقول
ولا شك في أن شرط الإدراك إنما هو الحصول للمدرك
أو منه والحصول عنه لا الحصول فيه كما في إدراك النفس

قوله العاقل كما لا يحتاج في إدراك ذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج أيضا في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة الصادر التي بها هو هو وقوله ولا تظن الخ وقوله ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله الخ منه

[illegible]

الا ان الصور الخيالية والحسية كما مر الاشارة اليه في كلام
المنقول قوله وذلك بالوجوب الخ لم يذكر الشارح اللازم الذي
هو المطلوب اعني قولنا لما كان حصوله للقابل علما كان
حصوله للفاعل بطريق الاولى وقيل عليه ان ذلك غير لازم
لان كون الشيء عالما بالشيء يقتضي وجود ذلك الشيء للعالم
في المشهود العلمي ووجود المعلول في الخارج وان كان لازما
لوجود العلة فهو لا يرتبط بالعلة الا بحسب هذا النحو من الوجود
ولا نسلم ان هذا الارتباط مصحح للعلم اذ العلم بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة
فلا بد ان يتحقق نسبة اخرى وان كانت اولى من تلك النسبة
بل الفاعل ان نقول ان هذا كما تقول ان نسبة السواد مع قابله
بالامكان والى فاعله بالوجوب والنسبة الاولى منشأ
الاتصاف بالسواد فلا بد ان يكون الثانية منشأ الاتصاف
به بالطريق الاولى وهذا مما لا يقول به عاقل اقول قد مر
ان ما تقتضي العلم بالشيء انما هو الحصول للمجرد من حيث هو
حصول بل من حيث هو منشأ الحضور عنده وليس لخصوص
الوجود الظلي والعيني مدخل في ذلك الاقتضاء ولا خفاء
في ان صدور المعلولات عن العالم بذاته الفاعل بلا شك
اولى بتقتضي الحصول والحضور اقتضاء اتم واقوى من اقتضاء
قبول القابل ~~تعلق النفس المجرده العالم بذاته للصور الادراكيه~~
لها ومن اقتضاء تعلق النفس المجردة العالم بذاته للصور الادراكيه

بالقوى

١٩

بالقوى الحسية المصورة بالصور الادراكية الحسية لها
والحاصل ان منشأ العلم ليس الا الحصول للمجرد والحضور
عنده واقتضاء نسبة الفاعلية لهما اتم من اقتضاء نسبة
القابلية وتعلق المدبرية لهما وان منشأ اتصاف الشيء بامثال
السواد فانما هو القيام بالموصوف لا مطلق الحصول
سواء ارتبط بنحو او بالقيام او بنحو بخلاف منشأ العالمية فانه
ليس الحصول المخصوص بالحلول في المجرد بل هو من حيث هو
له والحصول له والحضور عنده فالحاصل التحقيق المطابق انه كما
كان علم الاول تعالى بذاته عين ذاته كذلك يكون علمه تعالى
بمعلولاته عين معلولاته فانه قال في شرح الاشارات
بعد تزييف كلام صاحبها وتمهيد ما نقلنا عنه في الحاشية السابقة
قد علمت ان الاول تعالى عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين
عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت
بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون
العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير
تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول
تعالى له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير وكما حكمت بكون التغاير
في العلتين اعتبارا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك
فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول تعالى اياه من غير
احتياج الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم

قوله وان كانت اتصاف الشيء بامثال السواد انما هو القيام
بالموصوف اه يعني ان مناط الصدق [illegible] السواد فتلك
على نحو هو وجوده الرابطي الذي هو [illegible] وجوده في [illegible]
الاشكال ولذلك كان بالعرض [illegible] الا به [illegible]
[illegible] والانفعال [illegible] الى [illegible] السواد و
والفاعل [illegible] بالعرض [illegible] معلولا
له [illegible] وجوده [illegible] بخلاف ما هو
ولذلك كان [illegible] ما [illegible] وجود المعلوم
[illegible] العلم [illegible] المجردة العالمة [illegible]
[illegible] الحصول [illegible] للمعلول
[illegible] العلم [illegible] كان [illegible]
المعلول [illegible] وانه

[illegible]

العالم بذاته

اشتقاقه جعليا وهو بمعنى ما به انكشاف العلم الحقيقي فنحو ما كان عالما
العلم وتنوعه ارتبط به العلم نظرا لكنه تأمل في صيغة الموجود
المأخوذة من الوجود الحقيقي وثانيهما ان التحقيق المذكور الذي اختاره
المصنف ينفي ان يكون الصادر الاول غير مسبوق بالعلم
فيحتاج الى ان يقال هو من حيث هو علم متقدم عليه وسبب له
من حيث هو معلول في الخارج وفيه تكلف مع انه اولى
من ان يقال ان وجوده في الخارج ولما كان عين العلم بالذات
لكنه يغايره بالاعتبار فهو من حيث انه علم متقدم عليه وسبب
له من حيث كونه وجودا في الخارج وانه فاعله بل يقال ان
الصادر الاول انما كان مسبوقا بالعلم الاجمالي المذكور
الذي هو علم بجميع المعلولات والتحقيق ان يقال ان العلم
الذي هو عين ذاته تعالى علم تفصيلي بالنسبة الى الصادر
الاول واجمالي بالنسبة الى الجميع اما الاول فلان نسبة
العالم بذاته المقتضي لخصوصية شيء الى الشيء الذي يتميز به نسبة
اي الذي تعلم ذاته بذاته
الصورة الادراكية المخصوصة للشيء الذي يتميز بها اليه واما الثاني
فلما مر قال صاحب الشفاء واعلم ان المعنى المعقول قد يؤخذ من الشيء
استشهاد لكلا الامرين على ما سبق
الموجود وقد تكون صورة المعقول غير مأخوذة عن الموجود بل بالعكس
انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم تكون تلك الصورة المعقولة محركة
لاعضائنا الى ان نوجدها فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن
عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود

[illegible]

ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها
لحصول صورها فيها ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب
وكان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود
حاصلة فيها كان الاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك
الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك
الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه تعالى مثقال ذرة
من غير لزوم محال من المحالات المذكورة وهذا اصل ان حققته وبسطته حققته
انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية
ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء انتهى وليعلم ان للعلم
معان ثلثة احدها ما هو الانتزاعي الاضافي المصدري الذي يشتق منه علم
ويعلم وعالم وثانيها ما ينكشف به الشيء وهو العلم الحقيقي المعبر عنه
بالذات عند المدرك او بغير الغائب عنه او بغير المحجوب عنه
كذلك وثالثها ما يقتدر به على استحضار المنكشفات
بالذات وبعد تذكر هذا والابحاث المذكورة اندفع جميع
السؤال المشهور التي احدها ان صيغة العالم مشتق من العلم
فوجب ان يكون العلم قائما بالعالم فلا يصح كونه عين العالم
وكونه غير عين المعلوم المباين للعالم كما مر وانه فاعله
يقال ان صيغة العالم انما تشتق من العلم الانتزاعي المصدري والعلم
الذي يصح ان يكون عين العالم او عين المعلوم بالذات ثم
هو العلم الحقيقي ولو جعل صيغة العالم مأخوذة من العلم الحقيقي كان

[illegible]

اشتقاقه

[illegible]

كنسبة البناء الى الصورة البنائية سواء بسواء فاعلم ذلك
قال الفاضل اللطف في طرات هذه الحاشية وبذلك التحقيق يندفع
السؤال الثالث الذي هو ان العلم الاجمالي الذي نسبته
الى جميع المعلومات على السواء لا يصح ان يكون منشأ لصدور
خصوص الصادر الاول ورابطهما كيف يصح ان يكون
امر واحد علما بالامور الغير المتناهية واندفاعه بان ذلك
جائز في العلم الاجمالي وقد صرح به الفحول القوم قد صرحوا بان
العلم الفعلي هو حكاية المنكشف بذاته وكلام المصنف يدل على
الموجود المنكشف بذاته هو العلم واندفاعه ظ لا العلم الجزئيات
المتغيرة سواء كانت مادية او غير مادية موجودات عينية
او صورا او ادراكية محسوسة او معقولة لا جزاء الدليل الاول
في كل منها بل هذا الدليل يجري في المتغيرات سواء كانت جزئية
او صورا او ادراكية كلية فانما لزم زوال ذلك
العلم بان يعلم مثلا ان زيدا ليس في الدار في الآن المتقدم
او في شيء من الازمنة لا بان يعلم انه ليس في الدار على الاطلاق
لان المطلقة لا ينافي الوقتية ولا بان يعلم انه ليس في الدار فانه ينافي
كونه في الدار في الآن اللاحق الذي كان فيه في الدار وعلى
هذا يلزم ان لا يكون تغيرا وذلك العلم الاول بحاله موجبا
للجهل ولا يتحقق الزوال المذكور في الواجب الوجود تعالى كما لا يخفى
فالدليل المذكور لا ينفي العلم بالمتغيرات على الواجب تعالى لان ذلك

العلم

[illegible]

العلم لا يستلزم الزوال المذكور ولا عدم البقاء المذكور
كما لا يخفى ولا يكون الجواب مطابقا لاجزاء الدليل المذكور
وتقرير الدليل على وجه يطابق الجواب المذكور هو ان يقال
اذا لم يحضر عندنا جزئي باعتبار ذاته ثم ان حضر عندنا
جزئي آخر ثم حضر عندنا ذلك الجزئي الاول في آن آخر
لزم التغير في علمنا والواجب الوجود منزه عن ذلك التغير
فلو علم المتغيرات من حيث هي متغيرة لزم التغير فيه تعالى عن
ذلك ويمكن حمل عبارة الشارح على هذا التقرير بصرف لفظ
لان العلم عندنا الخ هذا انما يناسب مذهب الاقدمين
ولا يناسب التحقيق الذي هو مختار المصنف في العلم كما مر آنفا
لان تحقق ان العلم عندنا نفس المعلوم فالتغير فيه ليس الا
التغير في المعلومات ولا يلزم منه التغير في ذات العالم بل
انما يلزم منه التغير في الحضور الذهني الذي هو لازم للعلم
وهو امر اضافي اعتباري وهذا التغير جائز بالنسبة
الى واجب الوجود كتغير الايجادات والاضافات الاخر له
تعالى وتغير الاضافات ممكن قال الحكماء علمه تعالى
الخ اقول وجب اولا ذكر كلام الحكماء وما يلزم منه ثم ذكر جواب المصنف
ناويل المتعصبين لهم ثانيا ثم ذكر التحقيق الذي لا محيص عنه ثالثا
قال صاحب الشفا فيه انه لا يجوز ان يكون واجب الوجود تعالى
لذاته عاقلا للمتغيرات مع تغيرها بما هي متغيرة عقلا

[illegible]

[illegible]

زمانيا محضا بل على نحو آخر بينه فانه لا يكون له ان يكون تارة يعقل
عقلا زمانيا انها معدومة وتارة انها موجودة عن معدومية
فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة
من الصورتين يبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير
الذات وهذا خلف ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية
المجردة وما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة
وان ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارضها ذات وقت
وتشخص لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا
في كتب اخرى ان كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية
فانها تدرك من حيث هي محسوسة او متخيلة بآلة متجزئة وكما
ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك
اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل
كل شيء على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي
ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض
وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة انتهى
واقول لعلك تعلم من كلامه المذكور ان الموجودات الكائنة الفاسدة
لا ينكشف عند واجب الوجود الا بالصور الكلية الموجودة
قبل ايجادها ولا ينكشف عنده تعالى باعتبار وجودها العيني
الذي هي متغيرة باعتباره ونفي هذا الانكشاف كما صرح انما
نشأ من غطاء على البصيرة ولهذا حكم الغزالي وغيره بكفر القائل

مادة

[illegible]

[illegible]

بذلك النفي فان واجب الوجود تعالى مبدأ الوجود الموجودات
الكائنة والفاسدة سواء كانت كلية او جزئية فيصدر
عنه منكشفة اذ لا مانع من الانكشاف اصلا فان واجب
الوجود تعالى يعلم بذاته كل موجود عيني وكل صورة حسية
كانت او عقلية بذاتها حين كونها موجودة من دون الاحتياج
في ادراكه تعالى الى الآلة والعجب كل العجب من هذا الفاضل مع
انه واجب الوجود تعالى مبدأ لكل وجود وبان لا يعزب عنه
شيء شخصي ومع ذلك حكم بان المحسوس الموجود في الخارج
غير حاضر عنده تعالى باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا
بل لا يعزب عنه شيء من الجزئيات والكليات اصلا لا
باعتبار الوجود العيني ولا باعتبار الوجود الظلي قال الله تعالى
وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين فان
قوله تعالى وما يعزب عن ربك اشارة الى عدم الخفاء
لذرة من الذرات باعتبار الوجود العيني وقوله تعالى ولا اصغر
من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى الحضور
باعتبار الوجود العلمي المقدم باعتبار الوجود العيني لا يقال جميع
المتغيرات والمحسوسات حاضرة بذواتها عند واجب الوجود
تعالى في اوقات كونها موجودة في الاعيان والتغير في حضورها
انما يكون تغيرا في النسبة والاضافة لا في الذات [illegible]

[illegible]

كما أشار إليه المصنف بقوله ونفوا الإضافات سيكم ومما يتعلق
بهذا المبحث أن جماعة من متعصبي الفلاسفة القفوا وقالوا إنه تعالى
تكفيرهم في ذلك لأنهم قالوا بأن بعض الأمور ليس معلوما له تعالى
عن ذلك علوا كبيرا كما فهم المتأخرون من كلامهم ومنشأ ذلك
أنهم حسبوا أن تصور الماهية مما يمنع فرض الشركة لو بواسطة أمر مخصص
ينضم إليها وهو المسمى بالتشخص لما لم يدرك ذلك الأمر المخصص
كان المدرك كليا وإذا أدرك وقيد الماهية النوعية به صار
المدرك جزئيا ولهذا حسبوا أن كون علمه تعالى بالجزئيات
على الوجه الكلي مبني على عدم علمه تعالى بهذا المخصص ومآل هذا
الحسبان عندهم أن الحكماء يمنعون حصول صورة الجزئيات
المادية للمجردات فنسبوا إليهم أنهم ينفون علمه تعالى بالأشخاص
المادية وذلك كفر صريح وقول فضيح يتحاشى عنه من له أدنى
مسكة من العقل وتحقيق مذهبهم أن مناط الكلية والجزئية نحو
من الإدراك لا التفاوت في المدرك فهم يثبتون علمه تعالى
بجميع الأمور الممكنة الموجودة بحيث لا يشذ عنه شيء من الأشياء
ولا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء
ولكن علمه تعالى بها على وجه كلي لا يمنع فرض الشركة فكل ما ندركه
نحن بطريق الإحساس كالتخيل فإنه تعالى مدرك له بطريق
التعقل وكما أن كثيرا من الصفات في حقه تعالى نقص ولا يخلو ذلك كمال
في غيره تعالى كمال كذلك الإدراك التخييلي مثلا نقص في حقه تعالى

فهم

فهم لا ينفون علمه تعالى بشيء من الأشياء بل ينفون عنه تعالى التخيل
والإحساس مع إثبات إدراكه تعالى لجميع المحسوسات و
المتخيلات ولا يثبتون في الأشخاص المادية ما يستلزم
ماهية كلية حتى لا يمكن إدراكه بطريق التعقل ومن البين أنه لا يتعلق
بهذا القدر تكفيرهم سواء تم دليلهم على ذلك أولا وسواء
طابق الواقع حاله أو لا انتهى أقول في تأويل كلام العلامة
على ذلك الوجه تأمل لأن حاصل التحقيق الذي هو معنى ذلك
التأويل أن مشخص واحد بوجه واحد معلوما للعالمين
بحيث يكون عند أحدهما جزئيا مانعا من فرض الشركة فيه لو بواسطة
أنه مدرك بطريق الإحساس كالتخيل وكليا غير مانع
من فرضها فيه عند الآخر بواسطة أنه مدرك بطريق التعقل
وههنا ثلاثة احتمالات أحدها أن يكون المعلوم بالذات
مشخصا لكل من العالمين واحدا وذلك إنما يمكن بالاطلاع الحضوري
ولا شبهة على هذا الاحتمال في أن هذا المعلوم إذا كان مانعا
من فرض الشركة فيه عند أحدهما كان مانعا عند الآخر ومنعه
مكابرة صريحة وثانيها أن يكون المعلوم بالعرض لهما واحدا
ويكون المعلوم بالذات لأحدهما مانعا عن فرض الشركة فيه
وللآخر غير مانع عنه وهذا الاحتمال مع ما فيه لا دخل له في
تصحيح التأويل المذكور كما لا يخفى وثالثها أن يكون الشخص المذكور
هو المعلوم بالذات لأحدهما والمعلوم بالعرض للآخر وهو

كالتخيل

والمعلوم بالذات للآخر غير مانع

في بادي النظر وان كان بتاني النظر ظهر بطلان احد القسمين
فضلا عن القسم الثالث في حكم الاحتمال الثاني في البطلان وفي
الجلا والخفاء، فلان الممكنات المتغيرة التي هي معلومات ذواتها
والحوادث المتغيرة لو كانتا معلومتين بذاتهما لواجب
الوجود بالذات لزم التغير في علمه تعالى المتعلق بهما في الشهود
العيني والفلاسفة يتحاشون عنه ولو لم تكونا معلومتين له تعالى
بالحضور الا بالعرض اي بالعلم المقدم على الايجاد لزم ان لا يوجد
عنه شيء باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا والذي
يتعلق به كونهم وايضا ذلك ينافي قولهم ان الانكشاف
العلة عنده ذاتها يستلزم الانكشاف معلولها عنده ما قول
هذه الجماعة مراده تخلصهم في ذلك لو قالوا ان بعض
الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك انه لو كان في العلم المقدم
على الايجادات العينية فورد يرد عليهم ان كلام المتأخرين والمتكلمين
ليس الا في العلم الذي هو مع الايجاد وهو الحضورات
الزمانية التي تتحقق قبل الايجادات ولو كان في العلم الذي
هو مع الايجادات فليس المتشخص بذاته متحققا في الاشخاص
المادية لا يوجب خروجه عن متعلقات هذا العلم الذي
هو عبارة عن الحضور الحاضر بذاته نعم ذلك المتشخص
على تقدير تحققه لا يمكن ان يكون ايجاده مسبوقا بالعلم المغاير
لذات العلة على اعتقادهم واذا تقدم هذا ظهر حال قولهم فنسبوا

ارجاعا اعتقاد الفلاسفة وهو امتناع تعلق التعقل بما لا هيئة له كلية ٤ زاده

العلم

علوم م

[illegible]

24

اليهم انهم ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية فانهم لو ارادوا
بذلك العلم العلم المقدم على الايجاد فلم ينسبوا اليهم نفيه
ولو ارادوا به العلم الذي هو الحضور المتجدد والزماني صح
التوكل بانهم نسبوا اليهم نفيه وبذلك تعلق كونهم وايضا
ظهر حال قولهم ينفون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة في الخارج
فانه لو اريد به العلم الذي هو الحضور الزماني الذي هو باعتبار
الوجود العيني فلم يخف على احد عند التامل في كلامهم انهم ينفونه
وبذلك تعلق كونهم وايضا ظهر حال قولهم فكل ما ندركه
بطريق الاحساس والتخيل فهو مدرك له تعالى بطريق
التعقل فانه لو اريد بالتعقل ما هو اصطلاح الفلاسفة على ما
يعلم من كلامهم باعتبار حيث قالوا العلوم المجردة عما سواه او مقارنة
مقارنة غير مؤثرة يسمى معقولا لاستيفاء العلوم بما هو تحت الطبيعة
ليس بمحسوس ورد عليه ان الكلام ليس فيه ولو اريد به ادراك
المحسوس والمتخيل لا بالة المدرك بل بحضور ذاته
وصورته الحسية والخيالية كما هو حاضر عنده في النفس الناطقة
ورد عليه ان هذا هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما للتغير
ويتعلق بذلك النفي كونهم وايضا ظهر حال قولهم بل ينفون
عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه لجميع المحسوسات
والمتخيلات فانه لو اريد باثبات ادراك المحسوسات
والمتخيلات ادراكها باعتبار الحضور العيني ورد عليه انهم

قوله او مقارنة مقارنة غير مؤثرة [illegible] العقل [illegible] الطبيعة
الموجودة [illegible] الاشخاص [illegible] مقارنتها بالامور المادية
[illegible] جعلها معقولا فان هذه المقارنة [illegible]
[illegible] مجردة [illegible] الطبيعة [illegible]

[illegible]

[illegible]

انهم لم يثبتوا ذلك كما يعلم من النقل فمما نقل عن صاحب
الشفاء فيما قال في الاشارات وهو قوله فالواجب
الوجود يجب ان لا يكون علمه تعالى بالجزئيات علما زمانيا حتى
يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته
ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس
العالي عن الزمان والدهر وقوله قبل القول المذكور ربما
وقع ذلك الكسوف الجزئي ولم يحط عند العاقل الاول
احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له تعالى على النحو
الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث
المدرك ويزول مع زواله وهذا القول كفر صريح تعالى
عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولهذا وما نظيره حكم الغزالي
بكفر قائله ولئن اريد اثبات ادراكها باعتبار صورتها
الكلية لا باعتبار حضور ذاتها كما يجب الوجه الاول ورد عليه
ما مر ورد على اختيار الشق الاول وايضا ظهر حال قولهم
ولا يتصور في الاشخاص المادية السبيل له مهية كلية حتى
لا يمكن ادراكه بطريق التعقل الخ فان هذا الكلام سواء كان
مطابقا للواقع او لا لا دخل له فيما حكم الغزالي وغيره بكفر قائله
كما مر واما قولهم في تحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية نحو
من الادراك لا التفاوت في المدرك فقد ثبت حاله في
اوائل التعليق في مبحث التشخص وما يتعلق بهذا المبحث

قوله ورد عليه ما ورد على اختيار الشق الاول و[illegible]
[illegible] ذلك بما ورد على اختيار الشق الاول [illegible]
نظر لان الشق الاول كان ارادة ان ادراكها [illegible]
الخصوص [illegible] وما ورد عليه [illegible]
[illegible] على اختيار الشق الاول [illegible]
[illegible] وهو [illegible] على الشق الاول [illegible]
عدم الاثبات [illegible] على الشق الاول [illegible]
[illegible]

ما قال المص

٢٥

ما قال المص في شرح رسالة النهاية في تحقيق العلم من ان الحكماء
الظاهريين قالوا انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه الكلي
لا على الوجه الجزئي فقيل لهم لا يمكن لكم ان تنكروا وجود الجزئيات
على الوجوه الجزئية المتغيرة وكل موجود فهو في سلسلة الحاجة
لا محالة مستندة الى الباري تعالى الذي هو مبداه وعلته الاولى وعندكم
ان العلم التام بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها ولكن علمه
تعالى بذاته اتم العلوم فانتم بين ان تعترفوا بعلمه تعالى بالجزئيات
على الوجوه الجزئية المتغيرة وبين ان تعترفوا بانثلام احدى
المقدمات المذكورة اذ ينبغي للمتتبع ان يستثني من الاحكام الكلية
العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها كما يستثني من الاحكام
النقلية بعضها لتعارض الادلة السمعية ثم ذكر تحقيقا فقال
اذا كان المدرك متعلقا بزمان او مكان فانما يمكن الادراك
منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة فانه
يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها ويفوت
ما ليس وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمها بل يقول انه
كان او يكون وليس الآن ويدرك المتغيرات التي يمكن ان
يشار اليها ويحكم عليها بانها في اي جهة منه وعلى اي مسافة في
بعد عنه واما المدرك الذي لا يكون كذلك فيمكن ادراكه تاما انه
يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان الآخر منه
وكم يكون بينه وبين الحادث الذي بعده او قبله من المدة ولا يحكم

ما حصل هذا الايراد [illegible]
[illegible] العلم بالعلة [illegible] بالجزئيات
على الوجه الجزئي [illegible]

ان تعترفوا بانثلام

تعترفوا ١٢

المتغيرات ١٢

[illegible]

فی تنزیهه بل یوکده لذا نقول العلم بالجزئیات المتشخصة علی الوجه
المدرک بالآلات الجسمانیة عنه تعالی لا نسلم فی تنزیهه
بل یوکده ولا یوجب ذلک تغیرا فی ذاته الوحدانیة ولا فی
صفاته الذاتیة انما یوجب التغیر فی معلوماته ومعلولاته
والاضافات التی بینه وبینها فقط انتهی واقول کلام
المحقق فی حد ذاته صحیح من اوله الی آخره ولا شبهة فیه
ولا یرد علیه ما اورده سیاللکوتی من انه منظور فیه
اما اولا فلانه قد اعترف بان بعض معلولاته کالجزئیات
المتشخصة علی وجه یدرک بالآلات الجسمانیة کالحضور
والغیبة غیر معلوم له تعالی عن ذلک مع ان القاعدة المذکورة تقتضی
معلومیة کل ما هو معلول له وهذا انما الحقیقة تسلیم الایراد
واما ثانیا فلان ما ادعاه من ان المدرک لا بآلة جسمانیة غیر زمانی
ونسبة جمیع الازمنة الیه نسبة واحدة ظاهر البعد لان
نسبة الزمانیات الی الزمان بالمعیة فی الوجود سواء کانت
منطبقة او غیر منطبقة لا بالانطباق فقط والا لم یکن جمیع ما فی زمان
حیا لا یعرض لها التغیر زمانیة ولا شک ان المجرد للمدرک لا بآلة
جسمانیة مع التجرد عن التغیر یصدق علیه انه مع الزمان فی
الوجود ولا خفاء فی نسبة جمیع الازمنة الیه لیست واحدة
ولذا اختلاف نسبة الشیء الی الزمان [illegible] احدهما
ذلک الشیء کالحادث الیومی فانه قبل کونه معدوم فی الوجود لا فی [illegible]

[illegible]

بالعدم علی شیء من ذلک بل یقول ما یحکم المدرک الاول بانه الآن
لیس موجودا فی الحال یحکم هو لکن کل موجود فی زمان معین
لا یحکم موجودا فی غیر ذلک الزمان من الازمنة التی تکون قبله او بعده
ویحکم عالما بان کل شخص فی ای جزء یوجد من المکان وای نسبة
یکون بینه وبین ما عداه مما یقع فی جمیع جهاته وکم الابعاد بینها علی الوجه
المطابق للحکم ولا یحکم علی شیء بانه موجود الآن او معدوم او موجود
هناک او معدوم او حاضر او غائب لانه لیس بزمانی ولا مکانی
بل نسبة جمیع الازمنة والامکنة الیه نسبة واحدة وانما
یختص بالآن او بهذا المکان او ذلک المکان او بالحضور او الغیبة
او بان هذا الجسم قدام او خلف او تحت او فوق من ذوی جهة
فی زمان معین ومکان معین وعلمه تعالی بجمیع الموجودات
اتم العلوم واکملها وهذا هو المعنی بالعلم بالجزئیات علی الوجه
الکلی انتهی اقول الی هذا الاصطلاح [illegible] فی هذا الکتاب
وانه تعالی یعلم الجزئیات علی وجه کلی ای یعلم جمیع الجزئیات
بالکلیة بحیث لا یعزب عن علمه شیء منه ثم قال فی شرح الرسالة
بعد ما ذکر وانما العلم بالجزئیات علی الوجه الجزئی المذکور
فهو انما یصح لمن یدرک ادراکا حسیا بآلة جسمانیة فی
وقت معین ومکان معین وکما ان الباری تعالی عالم بالمذوقات
والمشمومات والملموسات ولا یقال انه ذائق وشام او
لامس لانه منزه عن ان یکون له حواس جسمانیة ولا یلزم ذلک

[illegible]

لفقدانه فيه وانه باختلاف الزمان كالفلك فانه اليوم في
اليوم لكونه معه في الوجود دون الغد لفقدانه واختلاف نسبة
المجرد المذكور الى اجزاء الزمان من هذا القبيل فانه في اليوم الحال
لكونه معه في الوجود لا في الماضي والمستقبل لفقدانهما لا تحققه انه
انه وفي الزمان الماضي فيه لا في الحال والمستقبل لفقدانهما
انهما واما ثالثا فلان قوله لا يحكم بالعدم على شيء من ذلك غير
مسلم وكذا قوله لا يحكم على شيء بانه الموجود الآن او معدوم الآن
فقد عرفت ان نسبته الى اجزاء الزمان تختلف باختلاف اجزائه
ولم لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو معدوم في الحال مع علمه بانه كان
في الماضي او يكون في المستقبل كما انه يحكم بعدم الشيء في الحال مع
ذلك العلم ولم يحكم بان شيئا موجود الآن حال كونه مع
هذا الآن في الوجود دون آخر فان الاشارة الى الآن ليست
حسية حتى يتوقف ما هو بريء عن الكائنات لا يصح ان يشير اليه واما قوله
لا يحكم على شيء بانه موجود هناك او معدوم فان اراد به بلفظ
هناك الاشارة الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور
فلم لا يتيسر له مكان فلا يكون مكان قريب من مكانه
لكنا ايضا لا نحكم على شيء بانه موجود هناك مشيرا الى مكان
قريب من مكان المجرد المذكور بل مشيرا الى مكان قريب من مكاننا
ولو اراد الاشارة الى مكان قريب من مكاننا فلم لا يجوز ان
يحكم المجرد مشيرا الى هذا المكان اشارة عقلية وانما قلنا لا يرد عليه

اختصاص
قوله لكنا ايضا لا نحكم على شيء الخ جواب عن [illegible] لا اختصاص
للمجرد بهذا الحكم بل هو [illegible] بالنسبة الى الجميع
الا انه على [illegible] الاشياء
ليس النسبة [illegible] الا الامكان
صدق ذلك الاشارة [illegible]
قريب النسبة الى مكان المجرد لعدم
تحقق المكان للمجرد [illegible]

[illegible] المجرد [illegible] الامكان [illegible] فتدبر

قد عرفت نسبته [illegible] الى اليوم الآن [illegible] تختلف باختلاف [illegible] ع ا ر س

شيء من تلك الانظار لان الجميع مندفع اما اندفاع النظر الاول
فلانه ليس في كلام هذا المحقق اعتراف بان البعض معلولاته تعالى
غير معلوم له تعالى فان الجزئيات المتشخصة معلوم له تعالى بالاطلاع
الحضوري لا بالحضور فقط ولا بالآلات الجسمانية بان يكون محاذية
اليها على كونه محتاجا اليها واما الحضور والغيبة فهما معلومتان
له تعالى بالنسبة الى الممكنات واما بالنسبة اليه تعالى فهما
المراد بالحضور هو الحضور الحسي
لا يتصوران اذ المراد بالحضور حضور امر من شانه الغيبة
او المراد منه الحضور في مكان المتكلم او في زمانه كما يعلم من قوله
لا يتيسر زماني ولا مكاني واما اندفاع النظر الثاني فلان المراد من
قوله نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه تعالى نسبة واحدة انه تعالى
غير مختص بشيء من الازمنة والامكنة بل هو محيط على الجميع ولا يوجب
تعالى ما يوصف احد الازمنة والامكنة بل جميع الموجودات في الازمنة
والامكنة حاضرة بذواتها عنده تعالى كل في وقته ومكانه والتغير
انما هو في المعلومات والعلوم التي هي عينها وفي الحضورات
التي هي بينه تعالى وبينها كما يدل عليه قوله انما يوجب التغير
في معلوماته ومعلولاته والاضافات التي بينه تعالى وبينها وليعلم
ان التغير في الحضورات انما هو باعتبار اختصاص كل حضور
بزمان معين ومكان معين ولذلك لم يكن فيها تغير باعتبار انها
واقعة في الازمنة والامكنة كل في زمانه ومكانه فاعلم ذلك
واما اندفاع النظر الثالث فلان المراد من قوله ولا يحكم بالعدم

ذكر لا بالصور فقط رد لقول [illegible] الشيخ لا بالحضور
فقط الا بالصور الكلية البعض [illegible]
في [illegible] على ما هو [illegible]
وليس المراد الحضور العقلي [illegible]
ع ا ر س ه

المراد ان [illegible] الزمان [illegible] غائبا بالزمان [illegible] وليس
[illegible] شيئا غائبا منه [illegible]
علي ١٢

كلام المصنف كما لا يوهم
الا زمنة بالنسبة اليه تعالى [illegible]
[illegible] حضور [illegible] جميع
لو قلت [illegible] فاعلم بما ذكرنا واما ما ذكره المحشي
ع ا ر س ه

[illegible]

عن شيء من ذلك فانه تعالى لا يحكم بالعدم المطلق او بالعدم في
الحال بمعنى زمان مخصوص بالمتكلم ومن قوله ولا يحكم على شيء بانه
موجود في الآن او معدوم انه لا يحكم على شيء بانه موجود في
آن وجوده او معدوم فيه والمقصود انه تعالى منزه عن ان يكون بعض
الازمنة ماضيا وبعضها مستقبلا وبعضها حالا بالنسبة اليه
ذاته ووجوده واما قول المعترض وانا اقول لا يحكم على شيء بانه موجود
هناك الى آخره فمدفوع بان ليس المراد السؤال والا ولكن الترديد
ولا محذور فيه اذ قوله لكنا ايضا لا يحكم على شيء بانه موجود هناك
آه لا يخل بالمقصود فخلاصة تحقيق المحقق في ما ذيل كلام العلامة
لكن مرادهم بالقول بان الواجب الوجود يعلم الجزئيات بوجه كلي
لا يخفى انه تعالى يعلم الجزئيات بالكلية بجميعها بحيث لا يعزب
عنه تعالى شيء منها لا انه يعلم بعضها ويفوت عنه البعض الآخر
كما هو شأن الحكمة وهذا المعنى صحيح في نفسه لكن في ما ذيل
كلام الفلاسفة سيما المتأخرين بحث من وجهين كما لا يخفى
عند الرجوع الى كلامهم ومن المتأخرين من تكلف فاول
كلامهم المذكور لكن مرادهم انه تعالى يعلم الجزئيات بوجه
ثابت به الكلي في انه لا يتغير العلم بها وهو ما اختاره
في توجيه كلام المص وما استدل الحكماء الخ ولا يخفى ما فيه
ويمكن ان يرجع قول هذا البعض الى تحقيق المص كما لا يخفى علمه تعالى
لبس علماء زماننا الخ اقول لا شبهة في ان علمه تعالى بالجزئيات

[illegible]

[illegible]

باعتبار وجودها العيني وهو عبارة عن حضورها بل الحاضر
باعتبار ذلك الوجود زماني اي واقع في الزمان فان الحوادث
لما كانت مختصة بازمنة معينة كان حضورها باعتبار
الوجود العيني مختصا بتلك الازمنة المعينة ولا يخفى ان العلم
انما يصح على ما هو دون ما حققناه كما ذكره
بتلك الحوادث بعينها باعتبار الوجود العيني علما بها
او حضورها باعتبار ذلك الوجود علما بها وعلى التقديرين
كان العلم باعتبار الوجود العيني زمانيا واقعا في الزمان
نعم العلم المتقدم على الايجاد ليس زمانيا ولا تغير فيه اصلا
وهو العلم الاجمالي هو عين ذات واجب الوجود ولا يخفى
ان الجزئيات باعتبار هذا العلم معلومة على الوجه الجزئي فان قيل
انها معلومة على الوجه الكلي باعتبار هذا العلم فهو انما يصح
باحد هذين التأويلين الذين وقعا في عبارة المص
وبعض الفضلاء واما التفصيلي فلا حاجة فيه الى احد هذين
التأويلين فان الجزئيات قبل الايجاد الخارجي انما تعلم
على الوجه الكلي فان كل شخص من الاشخاص قبل الايجاد يكون
معلوما بوجه كلي منحصر في شخص وفي وقت الايجاد يكون
معلوما بذاته على وجه يمكن ان لا يقع الشركة فيه
واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا قد عرفت ان علمه تعالى
بالحادث المتعلق بالحادث باعتبار وجوده العيني مخصوص
بالزمان فيتصور باعتباره وباعتبار الصفات الاضافية

[illegible]

الحادثة المخصوصة بالازمنة كالايجادات وفعليته التكلم
وارسال الرسل ونحوها حال وماض ومستقبل كما وقع
في القرآن المجيد   اذ الحال معناه زمان تكلم هذا الكتاب
[illegible] مذهب الاشعري وان اريد به مطلق الحكم الحادث
او المطلق فلا يدل على ما ذكره والصواب ان يقال الحال
زمان فيه وجوده وتكلمه والماضي زمان قبل زمان وجوده وتكلمه
والمستقبل زمان بعد زمان وجوده وتكلمه   ثم كان علمه
ازليا لكن ان اريد بهذا العلم العلم الذي هو عين ذات الواجب الوجود
تعالى فلا حاجة الى ذلك التطويل في بيان ان الجزئيات من حيث
جزئيته معلومة باعتبار هذا العلم ولكن اريد به العلم الزائد على الذات
لم يناسب الا مذهب البعض الذين قالوا ان العلم القديم الزائد على الذات
ولا يناسب مذهب المصنف   فالله سبحانه وتعالى عالم عندهم
بجميع الحوادث الجزئية الخ لا شبهة في تحقق هذا العلم
ولكن لم ينحصر علمه تعالى في ذلك بل له علم آخر حادث هو الذي
المعتبر عند الاشعري بتعلق العلم القديم وانكاره الا ان كان في
الحادث حين الايجاد العيني   لم يتصف الزمان
منسوبا اليه لا خفا في ان الزمان لم يتصف بالمضي وما يقابلها
منسوبا الى ذات واجب الوجود وصفاته الحقيقية واما الاتصاف
بها باعتبار الافعال الحادثة والصفات الاعتبارية الحادثة فهو
متحقق بلا شبهة كما دل عليه كتب الله   فالموجودات في الازل

[illegible]

الى الابد معلومة له تعالى الخ هذا انما يصح في العلم المقدم على
الايجاد العيني لا في العلم بذوات الحادث باعتبار وجودها
العيني فانه في هذا العلم تحقق كان وكائن وسيكون   بل هي
حاضرة عنده الخ لما كان كل منها حاضرا في وقته ولا يكن حاضرا
في الوقت المقدم على ذلك ولا في الوقت المتأخر عنه
كان علمه تعالى بذوات الجزئيات الخاصة باعتبار الوجود
العيني واحكامها الواقعة في ازمنتها من حيث دخول الزمان
فيها بحسب اوصافها الثلثة وفي قوله وتبدل هذا العلم كول
ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات بحث اذ اعلم
فيه نعم لكن واجب الوجود بحيث يحضر عنده جميع الجزئيات الخاصة
كل في وقته لا تغير فيه لكن هذا ليس عبارة عن العلم الحادث الذي
هو عبارة عن الحاضر الحادث في وقت وجوده العيني ولم يكن
مستلزما له وعبارة الفلاسفة تقتضي نفي الحضور الحادث الزماني
فهذا التأويل لا يناسب مقتضى عبارتهم   قال بعض الفضلاء
وهذا معنى قوله انه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي وقد ذكر
لكن هذا التأويل غير مرضي عند المصنف   او صفة حقيقية ذات اضافة
الخ هذا انما يناسب مذهب الاشعري ومن يحذو حذوه ولكن
لا يناسب مذهب المصنف لان تحقق العلم اذا كان عبارة عن الحاضر بالذات
عند العالم او حضوره فلا حاجة له الى آخره [illegible]
ثم حصل من الاحتمالات المذكورة ان علم الواجب الوجود الاجمالي الذي

قال كونها معلومة بمعنى اعتبار الوجود العيني او مطلقة باعتبار
الوجود [illegible]
الجزئيات [illegible] الزمان [illegible]
[illegible]
في ازمنتها

[illegible]

هو عين الذات يعلم به جميع خصوصيات الجزئيات
واحكامها كما يعلم به جميع الصور الكلية ولا دخل للزمان فيه
ولا تغير فيه اصلا كما لا يخفى واما العلم التفصيلي الذي بعده وهو من
الموجودات العينية عند المص ويعبر عنه البعض بتعلق العلم القديم
وعنده بالرؤية العينية فهو انما يكون باعتبار الزمان وفيه
تغير بحيث لا يوجب نقصا فان ذلك التغير ليس
في العلم بالذات بل انما يكون في العلوم من حيث معلوميتها
فالتغير بالحقيقة وبالذات انما هو في المعلومات وفي العلوم
انما يكون بالعرض وتبعية المعلومات فهذا التغير من لوازم عدم
التغير في العلم القديم وهو امر عجيب وليعلم ذلك فانه لو لا مخافة
الاطناب وسآمة الاصحاب لحققت مبحث العلم على الوجه الذي ينبغي
لكن ما ذكر من الايماء عند التامل هو الكافي والجواب الحق ان
العلم تابع الخ لا يلزم من كون العلم تابعا ان لا يكون علة ومفيدا للوجوب اذ
لا يجوز الحادث واجبا لجواز استناد وجوبه الى امر آخر وكيف لا
وقد دل البرهان على وجوبه ولا بد له من علة ونفي العلة المخصوصة لا يدل
على نفي العلة مطلقا ولو سلم انه يلزم كون العلم علة للحادث
ومفيدا لوجوبه كما يكون وهذا على الاطلاق لا يصح على مذهب المص
لان افعال العباد ليست معلولة لعلم واجب الوجود تعالى
وواجبة باقتضائه فالوجه في الجواب هو ان يقال ان اللازم
المذكور غير باطل لجواز اجتماع الوجوب بالغير والامكان في ذاته

البعض

[illegible]

اللاثني

اذ لا تنافي بينهما انما التنافي بين الوجوب لذاته والامكان
بالذات والتفصيل ان تحقق الحادث اما فعل العباد ولا وجود
القسم الثاني اثباته ان الاسباب التي جعلتها اختيار الفاعل
فلهذا قال المص في شرح رسالة العلم فالذي ينظر الى الاسباب
الاول ويعلم انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته
يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب الاقرب للفعل هو قدرته
وارادته والذي ينظر الى السبب الاقرب يحكم بالاختيار
والتفويض وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل انما يحصل
باسباب كلها مقدورة ومرادة له والحق ما قال بعضهم
لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين ويوافق ذلك ما قاله
بهمنيار فان قيل هل لنا قدرة على الفعل ام لا قلنا ان لنا قدرة
على الفعل بالقياس الى الاحاد واما بالقياس الى الكل فمثل
قدرة الاعمى المقدور من ما علم واجب الوجود صدوره منا
وهو بتحقق الاسباب التي اختيارنا اياه والى هذا اشار بقوله ويمكن
اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين فقال جمهور
المتكلمين انها صفة الخ قال المص في شرح رسالة العلم المستند
في اثبات حيوته ان العقلاء قصدوا وصفه تعالى بالطرف
الاشرف من طرفي النقيض فلما وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا
ان كل ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه تعالى بالحيوة
لا سيما وهي اشرف من الموت الذي هو ضدها ونعم ما قال

من علم الواجب بالمصلحة ووجوب القسم الاول
اثباته ٣٤١

[illegible]

٣١

الحقيقي عين ذاته وكذلك الحيوة الحقيقية فانها ما يكون الشيء
باعتباره حيا ولما كان ذات واجب الوجود تعالى باعتبار
ذاته حيا كان الحيوة عين ذاته وكذا حال باقي الصفات الحقيقية
من العلم والارادة وغيرها فانها عين ذاته تعالى ولا تغاير بينها
الا باعتبار كما لا يخفى وما قيل في توجيه كون صفاته تعالى عين ذاته
ان الا النبوة
ان الصفة ههنا بمعنى الخارج المحمول كالعالم والقادر والمريد وهو
عين ذاته تعالى لصحة الحمل مواطاة يرد عليه ان هذه العبارات
انما يعد من الاسماء لا من الصفات مع ان صحة الحمل مواطاة مشترك
نعني به كونه من اسماء الله تعالى لا من صفاته
بين الواجب تعالى وغيره ولها معنى آخر وهو ان يؤثر الحيوة
في الحيوان صفة تقتضي الحس والحركة الارادية وليست زايدة
على الذات واعلم ان الداعي عند المصنف هو عين الذات فحاصل
الدليل ان الارادة التي هي مرجحة احد طرفي المقدور على الآخر
زايدة على الذات والا لزم التسلسل في الارادات كما ان زيد
بعض مشايخ المعتزلة وبعض القدماء كما ان زيد بعض المتكلمين
محل الكلام
وكلاهما محل الكلام ان قيل اذا كانت الارادة المرجحة لاحد طرفي
المقدور عين الذات لم تبق القدرة معنى الا الذات اذ المعتبر
فيها تعلقها بالطرفين على السواء قلت الذات باعتبار
الذات بدون اعتبار كونه عالما بالنفع وبالنظام الاعلى
هو القدرة وباعتبار انه عالم بالنظام الاعلى هو الارادة المرجحة
قال المصنف في شرح رسالة العلم بعد ان قال اصح الصدور واللاصدور

انفعالي يصدر منه

[illegible]

عالم من اهل بيت النبوة عليه وعليهم السلام يسمى عالما وقادرا
الا لانه واهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكلما ميزتموه
باوهامكم في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم
والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل
الصغار تتوهم ان لله تعالى زبانيتين فانهما كمالها وتتصور
ان عدمها نقصان لمن لا يكون له هذا حال العقلاء فيما يصفون
الله تعالى به فيما احسب والى الله المفزع انتهى هذا الكلام تحقيق
كلام المصنف في شرح رسالة العلم
دافع لقول من قال بزيادة الصفات الحقيقية على الذات
ومؤيد لقول من قال صفاته الحقيقية عين ذاته قال باعتبار
الحي هو الدراك الفعال وهذان الوصفان له تعالى بذاته وبعض
قولي بذاته وجوده تعالى حيوة فان وجوده تعالى هو كونه بحيث يصدر
عنه افعال الحيوة وشرح ذلك ان الحي هو الذي يكون التركيب بحيث يصدر
عنه الفعل والادراك وذلك على وجهين احدهما ان يكون وجوده
~~هو حيوته والثاني ان يكون للشيء معنى قائما زايدا على وجوده هو حيوته~~
والثاني ان يكون للشيء معنى قائما زايدا على وجوده كحيوة الانسان فانه
لم ينضم الى الجسم النفس لم يوصف ذلك الجسم بالحيوة
فانه لو كان وجود الجسم هو حيوته لكان كل جسم حيا وقد
عرفت ان انيته تعالى حيوته فان انيته هو كونه بحيث يصدر عنه
افعال الحيوة انتهى اقول قد مر ان الوجود الحقيقي ما يكون الشيء باعتباره
موجودا فواجب الوجود لما كان باعتبار ذاته موجودا كان وجوده

الحي

هو المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور الا بعد ان يترجح احد الجانبين
على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي يسمى بالارادة او بالداعي
وعند القدرة والارادة يجب الصدور وعند فقد احدهما او
كلاهما يمتنع الصدور فان قلت اذا كان فاعلية الفاعل للفعل
وعلمه به كنفس ذات الفاعل لم يمكن صدور مقابل ذلك
ذلك الفعل عنه فلم يكن قادرا على ذلك الفعل اذا اعتبر في القدرة
لكن تعلقها بالطرفين سوا قلت الملازمة ممنوعة فان صدور
ذلك الفعل عنه بواسطة انه مستقل لصدوره عنه دون مقابله
لانه امكان من مقابله لا بواسطة لذات الفاعل المستدعي خصوصية
ذلك الفعل حتى لو كان مقابله اكمل للصدور عنه لكان
فاعليته وعلمه بذلك عين ذاته فتامل انتهى اقول خلاصة الدليل
كلام المص ان الارادة متعلقة في الازل بوجود الفعل فيما لا يزال
من الاوقات المفروضة فيكون الارادة والتعلق ازليين لكن تعيين
لوجود الفعل في وقت معين فيما لا يزال دون الاول ضرورة
لكن القدرة مؤثرة على وفق الارادة وكون مرجح تعلق الارادة
لوجود الفعل في ذلك الوقت هو كونه اصلح على نحو ما قال
الحكماء في نظام العالم وهذا هو بعينه ما قال الغزالي في جواب
الخيام عند من خصص ايجاد العالم في الآن الذي اوجده ولم
قبله زمان بعد من سأله الغزالي عن مخصص مقدار الفلك الاعلى
ومخصصات مناطق الاعلى فلاك في مخصصات مقادير حركاتها

سئل الخ حيث قال الخيام

[illegible]

واجاب

واجاب عنه بان تلك الامور من مقتضيات النظام الاعلى
فقال الغزالي وجود العالم في الآن الذي اوجده فيه هو ايضا من مقتضيات
النظام الاعلى فقد ذهب الاشاعرة الى انها مغايرة
الخ قالت الاشاعرة ان الارادة قديمة وتعلقها حادث
ولا حاجة الى مرجح في هذا التعلق لان ترجيح الفاعل المختار احد مقدوريه
بلا مرجح انما الممتنع ترجح بلا مرجح وما يقال انه يلزم من الترجيح بلا مرجح
منه فتح باب التخصيص ولو كان حادثا لكانت الارادة
حادثة احتاج الى ارادة اخرى حادثة ويلزم التسلسل لزم التسلسل
تعدد القدماء على اي حال اه اقول قد عرفت ان الداعي هو عين الذات
عند المص فمقصوده من قوله ان الارادة غير زائدة على الداعي انها ايضا
عين الذات والاحد الامرين المذكورين فكلام الشارح
هنا في غاية السقوط والنقل دال على انها صفة للادراك
اقول مراد المص من هذه العبارة انه تعالى متصف بصفة الادراك
اي ادراك المسموعات والمبصرات وسائر اخواتها وهو
نفس العلم متعلقة الذي هو المدرك باعتبار الوجود العيني
لا في الباب انه جاء في عبارة الشريعة السميع والبصير بمعنى العالم
بالمسموعات والمبصرات باعتبار وجودها العيني لم يجئ فيهما
سائر اخواتها بالمعنى المذكور قال المص في شرح رسالة العلم
ولما كان السمع والبصر الطف الحواس واشدها مناسبة للتعقل
عبر بهما عن العلم ولاجل ذلك وصف البارئ تعالى بالسميع والبصير

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

دون الشام والذائق واللامس وعنوا بهما العلم بالمسموعات
والمبصرات يعني لما ثبت بالشرع انه تعالى متصف بالادراك
ثبت انه تعالى عالم بجميع المحسوسات وغيرها بذاته فكان بذاته
عالما بالمسموعات والمبصرات وسائر افرادهما بالوجه الذي
مدركهما الحواس فكان مدركا لجميع المحسوسات بذاته بدون الاحتياج
الى الالات لان العقل دل على استحالة الالات
يعني لان الشرع دل على كونه تعالى سميعا وبصيرا بلا تخصيص
لا يناسب عموم عبارة المتن بل المناسب لتعميم يعني لان السمع دل
على انه متصف بادراك جميع المحسوسات وهو نوع من العلم المطلق
والعقل دل على استحالة الالات فذاته تعالى بذاته مدرك
جميع المحسوسات فذاته تعالى بذاته سميع بمعنى انه عالم بالمسموعات
باعتبار الوجود العيني وبصير بمعنى انه عالم بالمبصرات وكذا عالم
بجميع المذوقات والمشمومات والمدركات اللمسية
وهذه الجملة بمنزلة اقول لما كان معنى الحق فيه تعالى
هو الادراك الفعال كان لا محالة سميعا بصيرا بمعنى انه تعالى مدرك
لجميع المسموعات والمبصرات وحاصل هذا الدليل لما كان الحق لا سيما
كونها مع كمال التجرد مقتضيا ادراك المسموعات والمبصرات
بل ادراك المحسوسات ولا خفاء في تحقق كمال الحق مع كمال التجرد
فيه تعالى وبهذا ثبت انه تعالى سميع بصير مدرك بالمعنى المذكور
المذكور قبل فعلى هذا يدل العقل ايضا على كونه تعالى مدركا

ومدركات اللمس

[illegible]

وسميعا

وسميعا وبصيرا بالمعنى المذكور ثبت في استعمال الالفاظ
الادراك والسمع والبصر في صفاته تعالى انما هو بالسمع كما مر
واما اثبات معانيها المذكورة فيكون بالعقل ايضا وما قال
السيد المدقق من انه لا شك ان السماع والابصار اللذان
مخصوصان من العلم بالمعنى الاعم ولا تخصيصهما انما هو باكتناف
معلوميهما لوجهين مخصوصين لهما ولا ان السمع والبصر ما يتصف
الشيء بالسماع والابصار ولما ثبت ان الباري تعالى عالم بجميع
الاشياء من جميع الوجوه بذاته فلا محالة يكون عالما بالمسموعات
والمبصرات بالوجه الذي يدركها الحواس بذاته فيكون هذان
النوعان من العلم بذاته اذ لم يتم دليل عقلي ولا سمعي على ان يكون الكل
من العلم يجب ان يكون بالحواس واذا كان له هذان النوعان من العلم
اللذان هما السماع والابصار يكون من السميع والبصير فعلى هذا
يصدق عليه السميع والبصير بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم
تعدد القدماء لان السمع وكذا البصر كالعلم نفس الذات
باعتبار هذا كلام حق وهو بعينه تحقيق المقرر في جميع ادراك
المحسوسات على ما هو الاشارة اليه ولا اعتبار عليه على ما قرر
المصنف لان الجزئيات على الوجه الذي هو مانع من فرض الشركة
موجودة في الخارج واما على الوجه الذي قرره المدقق المذكور
من ان منع الشركة انما نشأ من نحو الادراك الخ فكلامه المذكور
مخوف كما لا يخفى وايضا لا سبيل الى بيان استحالة النقص

[illegible]

كمن مناط الشركة هو الادراك [illegible]
العلم اعم اكتناف النوع [illegible]

انتهى لاخفاء في ان صفة الوجوب الذاتي تستلزم استحالة النقص
والآفة على الواجب الوجود تعالى ولا حاجة الى التمسك بالاجماع
في اثبات استحالة هذين الامرين على الواجب تعالى
وذهب الشيخ ابو الحسن الخ وافقه المص في ان السمع
العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر لكن خالفه في كونهما زائدين
على الذات فانهما عند المص نفس الذات فالذات
من حيث هو مدرك للمبصرات بذاته هو البصر ومن حيث
هو مدرك للمسموعات هو السمع وما قيل من انه لا يظهر وجه
ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما الى العلم دون ساير
الصفات مع ان ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة الزايدة
والاحتياج الى الآلة انما هو في حقنا فان الباري تعالى مدرك
المسموعات والمبصرات على الوجه الجزئي بذاته بناء على ما ذهب
اليه جمهور المتكلمين من انه تعالى يدرك الجزئيات بالوجه
الجزئي فما الباعث على تخصيص هذين الادراكين بالرجوع
الى العلم بل الظاهر انهما صفتان زائدتان على العلم بخلاف ادراك
ساير المحسوسات فانه يرجع الى العلم اذ لم يرد السمع باثبات
صفة اخرى بازائهما كالذائق والشام واللامس فحكم برجوعه
الى العلم وليت شعري ما الباعث للشيخ الاشعري على ذلك
مع ان شيمته وطريقته المحافظة على ظواهر النصوص لكنه مدفوع بانه
اذا كان ادراك المحسوسات التي هي من المبصرات والمسموعات

والا فمه

ه

راجعا

راجعا الى العلم كما قرره هذا القائل كان ذلك كافيا في كون
ادراكيهما راجعا الى العلم ايضا كما لا يخفى وذلك هو وجه ارجاع
الابصار والسماع الى العلم المخصوص فان مجرد اطلاق
لفظي السمع والبصر في الشرع على الباري تعالى لا يكفي في الحكم
بانهما صفتان مغايرتان للعلم فلاحظ لان الابصار والسماع
فينا ليسا ادراكين متعلقين بالمبصرات والمسموعات
بالشيئين مخصوصتين يعلم ان استعمالهما في الباري تعالى
بحسب الشرع ليس الا بمعنى ادراك المبصرات والمسموعات
على النحو الجزئي بذاته فيكونان راجعين الى العلم وذهب
ساير المتكلمين الخ استدلوا على مطلوبهم بانا اذا علمنا شيئا
كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالين فرقا
ضروريا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر
زايد مع حصول العلم وذلك الزايد هو الابصار وضعفه
ظاهر لان ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مغايرا لساير العلوم
فان لكل من افراد العلوم زيادة خصوصية ليس في غيره واما
ما قيل من ان هذا الاستدلال انما يصح لو كان العلم المتعلق بالادراك
الحسي بطريق اخر غير الحس وهو باطل لان الحس يتعلق بالجزئيات
من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة غير
الحس فليس بشيء اذ يمكن ادراك الجزئيات من حيث
خصوصياتها بطريق الاطلاع الحضوري بدون الحس كما في [illegible]

بالآلتين

ه

قوله لو كان العلم المتعلق بالادراك بطريق كونه ادراكا [illegible]
[illegible] الحس [illegible] الوقت بين الادراكين
[illegible] الادراك [illegible]
فلا يصدق [illegible] المتعلق الادراكين [illegible] الدليل [illegible]

تعالى الا انه او لكثرة اشتهارهم باطلاق الحادث على المصحف
وتوابعه لاجل ان لا يتوهم حدوث الكلام بمعنى الكلام القائم بذاته
تعالى وقيل لما كلفوا بالقول بان كلامه تعالى مخلوق
ولفظ المخلوق مشترك لمعنى آخر هو انه مفترى كذب وردوا
اطلاق هذا اللفظ عليه لئلا يذهب ذهن احد الى ذلك وتوقفوا على
اي اطلاق لفظ المخلوق عليه من هذا الزمن جميع
ان مرادهم منه الحدوث الا انهم احترزوا عن ذلك بهذا اللفظ
وقالوا انه غير مخلوق اي غير مفترى حتى الجلد والغلاف
فنسبوا اليهم انهم قالوا بقدمه وقلوا واقول ان مراد
الشيخ ان قولهما مرتبط بلا اعتبار التاويل ولا منع
باللفظ وبل باحد التاويلات المذكورة او بالتاويل الذي
ان مرادهم بقدم الكلام هو قدم علم البارئ تعالى ولهذا قالوا
بقدم الجلد والغلاف فان العلم بهما قديم ايضا والاولى
الاعراض عن التاويل فانه جار في اكثر المذاهب الباطلة
والنوفل له انما نشأ من التعصب الذي يرى عند اهل الحق حتى قال
البعض كونه هذا على جهلهم بما نقل منهم ان الجسم الذي كتب فيه
القرآن صار قديما بعد ما كان حادثا وهذا هو الباعث على اعد التاويلات
المذكورة لبعد صدور هذا الحكم المذكور عن العاقل في مسئلة
والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى حروف
واصوات هذا موافق لما في شرح المواقف ومخالف لما في
شرح المقاصد فان صاحب المقاصد قال فيه لما ان الكرامية لم يعقل

الطلاق المحدث لفظا عليه لا يوهم لو اطلق لفظ الحادث
[illegible] الذي هو [illegible] جواز الطلاق
المخلوق ايضا وهو [illegible] المقصود [illegible]
تعبير القرآن بغير [illegible] صح

ع

اليه عن مرتبة فندفع هذا الاستدلال بما مر والجواب
ان كلا منهما صفة قول هذا الكتاب مذهب السلف والاولى
ان يرتق كلا منهما نفس ذات الواجب الوجود له متعلقات
حادثة كالعلم والقدرة وعمومية قدرته الى عجزان قدرته
تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات ومن جملتها القاء الكلام الدال
على المعنى المراد الى الغير علامة عموم قدرته بل على الكلام بقوة
القائمة وهو معنى التكلم الثابت له بالشرع فثبت الكلام بكلا
معنييه احدهما التكلم وثانيها ما به التكلم كما تكلمت كلاما
بكلام دقيق احدهما ان كلامه تعالى صفة له قد عرفت ان الكلام
معنيان ففي المعنى الاول انما يصح القياس الاول لا الثاني لكذب
الصغرى فان الكلام الحقيقي نفس ذات الواجب تعالى
عند المحققين فيكون قديما بلا تعدد القدماء وعلى المعنى الثاني
انما يصح القياس الثاني لا القياس الاول لكذب الصغرى
فانظروا الى القدح في احد القياسين الحق لا حاجة
الى القدح فيه بل يمكن ان يحمل الكلام في القياس الاول
على معنى التكلم وفي الثاني على معنى ما به التكلم كما عرفته
فالحق ان الدافع بان ذينك القياسين انما نشأ
من اشتراك اللفظ وجعل الكلام المذكور فيهما بمعنى واحد
وتوهم جريان حكم المعنى الآخر فيه فالحنابلة لقلة
العلم لم يعرفوا معنى القديم وحسبوا ان نسبة الحدوث الى الكلام

معنى قدرته [illegible] يدل على الكلام [illegible] قدرته على الممكنات
[illegible] الكلام [illegible] على انواع الكلام [illegible] العلم
وهو الكلام الثابت بالشرع [illegible] عليه
بدليل العقل [illegible] اطلاق [illegible]
تعالى معلوما [illegible]

ع

قما

الشا اهون من بعض ولكن مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل
قالوا ان المنتظم الحادث قائم بذاته تعالى ولكن المنتظم قول الله تعالى
لا كلامه فان كلامه هو قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث
لا محدث فان كل ما له ابتداء ان كان قائما بالذات فهو
حادث بالقدرة ولكن كان مباينا للذات فهو محدث
ولا يخفى عليك ان الكلام بمعنى القدرة على التكلم انما هو الكلام بمعنى التكلم
القديم ومعنى كونه تعالى متكلما انه خلق الكلام اي خلق
الكلام على قصد الالقاء من عنده تعالى واعلام الغير فانه [illegible]
مر انه بمجرد الخلق لا يلزم التكلم كما لا يلزم من خلق كلام زيد فيه تكلمه
على ما هو مذهب الاشعري تكلمه تعالى ولا خفاء عليك ان التكلم
على هذا التوجيه ليس من الصفات الحقيقية ويكون حادثا فهو
على تقدير كونه من الصفات الحقيقية يتوقف بانه امر هو مصدر
تاليف الكلمات او القدرة على ذلك التاليف فتحقق
هو نفس ذات الواجب تعالى عند المحققين فانه تعالى قادر بذاته
على تاليف الكلمات لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول
هذا اذا لم يحمل الكلام المذكور فيه على معنى التكلم اذ على تقدير هذا الحمل
ينصرف القدح الى كبرى القياس الاول هذا ان لم يرد بالتكلم
ما هو من الصفات الغير الحقيقية كايجاد الكلام بالفعل ويندفع
القدح عنه ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات الحقيقية والاشاعرة
قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات اي اقول وقد عرفت

وخلقه صح

لكن الكلام

ان للكلام معنيين احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم فان
ارادوا بقولهم كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات
ان تكلمه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف فيرد
سواء كان من الله او من العبد
عليهم ان التكلم مطلقا ليس من جنس الاصوات والحروف
وانه لا معنى لقولهم وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف
الا ان يصرف عن ظاهره ولا خفاء في انه يصح على هذا التقدير
الحكم بانه معنى قائم بذاته وانه قديم ان اريد بالتكلم المعنى
الانتزاعي الذي هو القدرة على تاليف الكلمات وان ارادوا
بالكلام المذكور ما به التكلم فلم يصح قولهم بل هو معنى قائم بذاته
تعالى الا على القول بان الموجودات في الشهود العلمي قائمة
بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض الحكماء فان ما به التكلم ليس
قائما بالمتكلم الا في الشهود العلمي ويرد ايضا عليهم ان الكلام
بهذا المعنى متعدد باعتبار ذاته كالالفاظ الدالة فلا يصح
قولهم ان كلامه تعالى واحد عندنا وانما انقسامه الى الامر والنهي
والخبر والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق فان هذا الحكم
انما يصح في الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم الا ان يراد به العلم
الاجمالي الذي هو عين الذات الحق والعلم الانتزاعي
الاجمالي الذي هو منتزع عن ذاته تعالى ولا يخفى ما فيه وبالجملة الحكم
بان الكلام بمعنى ما به التكلم معنى واحد قائم بذاته تعالى وهو مدلول
الكلام اللفظي المركب من الحروف ومن رجوعه الى العلم الاجمالي الذي هو عين

زايد عن ذاته تعالى لا وجه لمعقوليته ومع ذلك الرجوع لا يصح الحكم
ببقائه بذاته تعالى نعم لو قالوا بأن العلم الاجمالي الواحد الزايد على ذاته
تعالى يصح الرجوع المذكور وح لا نزاع للمعتزلة معهم الا في زيادته
وتلك الزيادة لا يصح الا في العلم الانتزاعي الزايد
في التعقل وقدحوا في صغرى القياس الثاني وليعلم
انهم لم يقدحوا في صغرى هذا القياس اذا اخذ الكلام
الذي هو موضوعها بمعنى الكلام اللفظي فهم يعيبون القياسين
المذكورين بان جعلوا الكلام المذكور في القياس الاول بمعنى
الكلام النفسي والكلام المذكور في القياس الثاني بمعنى الكلام
اللفظي والحاصل ان من جعل الكلام المذكور في الدليلين
بمعنى الكلام النفسي قدحوا في صغرى القياس الثاني ومن
جعل بمعنى الكلام اللفظي قدحوا في صغرى القياس الاول ومن
جعل معناه مختلفا في القياسين على النحو المذكور لم يقدحوا
لكن الكتابة تصوير اللفظ الخ قيل عليه انه لا يلزم من كون
الكتابة تصوير اللفظ بحروف الهجاء ان يكون المكتوب لفظا
كان نقش الوثن على الجدار مثلا تصوير الوثن والنقش
ومن البين ان المنقوش ليس وثنا بل نقشه المشوه
فكذا المكتوب صورة اللفظ المشوه لا نفسه اقول لا خفاء
في انه لما كان الكتابة تصوير اللفظ كان اللفظ مكتوبا بالعرض
لا محالة فان كون الكتابة عبارة عن المصور والحاصل ان العادة

عن تصوير اللفظ مستلزم لكون المكتوب عبارة عنه

جارية بان يقال ان الالفاظ مكتوبة وارادوا من هذا القول
ان الصور الدالة عليها مكتوبة ومقتضى هذه العادة قولكم الكتابة
تصوير اللفظ والا فبالحقيقة الكتابة تصوير الصور الدالة
على الالفاظ لا تصوير الالفاظ ولكن حال نظر الكتابة كالنقش
اذا نسب الى الوثن وجوابها انه لا نزاع للحنبلي
في هذا الجواب نظرا الا ان للمعتزلة اقاموا ادلة
على ان القران هو الالفاظ المسموعة المؤلفة من الحروف
وحكموا بان ذلك من ضروريات دين نبينا محمد صلى الله عليه
وآله ومن البين ان القياسين المتعارضين المذكورين
جاريان فيه والآن غرضه ما قدحوا في ادلتهم ولم ينكروا
الضرورة المذكورة بل سلموا ان القران بهذا المعنى هو المتعارف
عند الجمهور وذكروا في معرض الجواب ان للقران معنى آخر
لا يجري فيه القياسان المذكوران وذلك لا يجدي نفعا
لظهور ان الاشكال في القران بهذا المعنى ولا يندفع هذا الاشكال
بان للقران معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران
كما لا يخفى واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي سيما
الاسماء والعبارات ليست صورا ذهنية كما ذهب
اليه الحكماء لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني فهو من اعيان
الموجودات كالسماء والارض ومن البين ان بعض الاعيان
جواهر قائمة بذواتها وبعضها اعراض قائمة بالجواهر والظاهر

لقيامهما

بذاته تعالى ولا لقيامهما بغيره وجه وجيه اقول هذا الجواب
ليس جوابا عن جريان القياسين المتعارضين في
كلامه تعالى بل جواب عن قولهم لنا ان القرآن وكلام الله تعالى
منحصر في الالفاظ والعبارات بالدليلين المذكورين
فان الدليلين المذكورين انما يدلان على ان القرآن والكلام
يطلقان على الالفاظ واما انهما لا يطلقان الا عليهما فلا
مفيد الدليلين ولكن خفي عليك حال قوله من البين ان القياسين
المتعارضين المذكورين جاريان فيه فان الجاري فيه بدل الكلي
القياس الثاني كما قال الشارح فيلزم منه انهم قد قالوا بحدوث
القياس الاول واما قوله واما ثانيا فلان مدلول الكلام
اللفظي الخ فهو ممنوع بناء على ان المتكلمين ولما انكروا الوجود الذهني
لكنهم قد اثبتوا الثبوت بدل على الوجود الذهني فمدلولات الالفاظ
والعبارات متقررة عندهم في الاعيان الثابتة وهي عندهم
قديمة باعتبار الثبوت العلمية بذاته تعالى نحو قيام العلم بالاعيان
الثابتة بذاته تعالى قوله فهو من الاعيان الموجودة كالسماء والارض
ممنوع نعم يرد عليه ان مدلول الكلام اللفظي امور متعددة فكيف
يصح القول بانه امر واحد في الازل ويتعلق فيما لا يزال
بالامور المتعددة كما قالوا في تصحيح مذهبهم كما مر سابقا فيحتاج
الى رجوعه الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى او نقول
المراد بمدلول الكلام اللفظي مدلوله بحسب الالتزام اي القوة على تاليف

الكلمات

الكلمات فان ذاته تعالى بذاته قادر على تاليف الكلمات
والفاظها وحينئذ يرجع الكلام النفسي الى الكلام الحقيقي الذي هو على الخ
ويصير النزاع لفظيا فكل احد منا يسمع كلام الله تعالى ويدل
عليه قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع
كلام الله تعالى نحن ولكن سمعنا كلام الله تعالى لكنه لم نسمعه
من الله تعالى بخلاف ما سمعه موسى صلوات الله عليه فانه
سمع من الله بان يكون ملقي الكلام الذي سمعه موسى عم
هو الله هذا وجه اختصاص موسى عم بانه كليم الله وهذا الخ
الوجه الاخير من الوجوه الثلثة المذكورة لم يذكر فيه قوله من جهة
وهو معتبر في كل من الوجهين الاخرين كما لا يخفى وهو انه
سمع الكلام الازلي الخ لا حاجة الى التقييد بقوله الازلي
بل لا معنى له الا باعتبار ان المسموع له نوع من الثبوت في الازل
على الوجه الاجمالي كما ذهب اليه بعض المتكلمين اذ العلم
ازلي عين ذات الواجب تعالى فيكون معنى قوله كلامه الازلي
الكلام الذي كان العلم به ازليا فيكون الازلي وصفا للكلام بحال
متعلقه والحاصل ان المسموع ليس وراء الكلام يعتبر بانه التكلم
وهو ليس ازليا الا باحد التاويلين المذكورين الجاري
في الكلام اللفظي بل في جميع الموجودات فلا حاجة الى ذكره في
هذا الجواب والحاصل ان الكلام الذي هو مسموع له صوت
وحروف باعتبار الوجود العيني له معنيان احدهما اللفظ الدال

اي الذي ذكره المحشي في وجه الاختصاص معتبر في كل من الوجهين الاخرين كما
ان الوجه الاول من المذكور فيه على
الكلام الازلي وهو ان اللفظ
لا يعتبر فيه الاختصاص الذي
ذكره المحشي انما اعتبر في الوجهين
الاخيرين من الوجوه الثلثة
لا في الاول
[illegible]

اي الوجه الذي ذكره المحشي من ان الاختصاص [illegible] بكونه كليما
اي اللفظي في الوجه الذي هو [illegible] الله تعالى [illegible]

على المعنى المراد بالقائه باعتبار الوجود الخيالي الذي هو على نحو
بالسمع في المنام او العقلي على نحو الالهام العقلي وثانيهما المعنى
الذي هو مقصود بالذات بالقاء اللفظ الدال عليه وهذا
هو الكلام بالحقيقة عند الوالد نظير هذا ان ما نسب الى الحنفية الحمد
هو اظهار الصفة الكمالية سواء كان باللفظ الدال عليها انما هو
او بالفعل من اللفظ الدال عليها انما هو حمد باعتبار الدلالة عليها
وخصوص اللفظ لا دخل له في كونه حمدا فعلى هذا انما يكون
الكلام اللفظي عنده كلاما باعتبار انه دال على معنى هو المراد
بالذات بالقاء اللفظ عليه بحيث لو امكن القاء هذا المعنى
بدون القاء اللفظ يكون ذا القاء الكلام كلاما فليس خصوص
اللفظ شرطا لا في الكلام ولا في التكلم فالحق ان مطلق الكلام
عنده مشترك لفظي بين الكلام اللفظي وبين الكلام الذي هو
مسموع بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني او مشترك معنوي
بينهما او مجاز في احدهما وايضا كيف يصح السماع بدون الصوت والحرف
وايضا سمع موسى عليه السلام الكلام الذي بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني
بدون سماعه بالمعنى الاول ام لا وما الدليل على انه سمع الكلام
بلا صوت وحرف قلت اما الجواب عن الاول فهو على
هذا القول اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على اللفظي وعلى الذي بلا صوت
وحرف بالاشتراك المعنوي فان معناه ما ينبئ عن الواقع او يشعر
عن الطلب ونحوه وسواء كان الانباء والاشعار بلا واسطة

الالفاظ

الالفاظ او بواسطة كالالفاظ الدالة على المعاني المنبئة عن الواقع
كالقضايا العقلية او المشعرة عن الطلب والنحو او التمنيات لثبات
فعلى هذا يتحقق للكلام الاطلاق بالاشتراك المعنوي على ثلثة اقسام
اعني بلا صوت وحرف ومن نظر الى الذي يعني الالفاظ المنبئة
عن الواقع او المشعرة عن الطلب ونحوه بلا واسطة حكم بان استعمال
الكلام فيها بالحقيقة وفي غيرها انما يكون بالمجاز ولكن اشتهر فيه
ولهذا قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على
الفؤاد دليلا ومنهم من ذهب الى عكس ذلك كالمعتزلة فان
ليس لا في اطلاق الكلام على معاني الالفاظ المعنى بطريق
المجاز كما هو راي المعتزلة او بالحقيقة بان يكون من اقسام الكلام كما هو
مختار الوالد او بان يكون استعماله في الالفاظ بالمجاز المشهور
كما هو راي بعض وبسط في التحقيقات له الكليم واما الجواب
عن الثاني فهو من ان المراد بالسماع ليس الا الاطلاع الحضوري
لمن القى اليه الكلام بالمعنى المذكور الذي تعلق به التكلم الذي
هو القاؤه واما الجواب عن الثالث فهو ان التحقيق ان الموهم
كلا السماعين فانهما يجتمعان معا مادام الملقى اليه متعلق لعالم الملك
والمثال واما اذا لم يكن الملقى اليه متعلق باحدهما فانما يحصل له
سماع الكلام بالمعنى الثاني وهذا هو مقام تمناه العارفون واما
الجواب عن الرابع فهو ان الدليل على ما ذكرنا انه لم يسمع سمعه
موسى كل من له اذن سامعة على تقدير كونه قريبا منه فالحق له

ای الالفاظ

جاز ان يتحقق الكلام المسموع بالاذن بعينه بايجاده لا بايا في الهوا
قلت على تقدير هذا التحقق اختص السماع بجهة مخصوصة وقد نقل
ان موسى عم سمع من جميع الجهات والحاصل ان التكلم في الانسان
انما يتعلق بالالفاظ اولا وان كان المراد المقصود الاصلي القاء
المعاني فيسمع المتكلم اليه الكلام الالفاظ اولا ثم يحصل الكلام النفسي
بلا صوت قايم بالهوا، واما التكلم بالنسبة الى الله تعالى
في الوحي فانما هو القاء المعاني اولا ثم القاء الالفاظ باعتبار
الوجود الظلي المثالي او بتوسط الملك وجاز ان يحصل احيانا
وعلى ما هو الاصل القاء الالفاظ بتبعية القاء المعاني بايجادها في
الهوا، وذلك الجواز هو عقلي فتعلقات تكلم الباري تعالى
على عكس تعلقات تكلم الانسان غالبا فاعلم ذلك
واما الالهام الالهي فهو الذي ليس الالفاظ المتعلقة به الحديث الذي
القاء المعاني في القلب بدون القاء الالفاظ الدالة عليها
كما ترى في الآخرة ذاته تعالى الحسي بحقيقة لكن غير الله تعالى لا يرى
ذاته بل ان المراد من العبارات الدالة على الرؤية وهذا على
مذهب من يجوز الخ لكن عليك بعد الاطلاع الحضوري ولهذا
يصح تعلقها بغير المحسوسات لكن سماع غير الصوت
الخ قد عرفت ان معنى السماع ليس الا حصول الاطلاع الحضوري
للمخاطب على ما يلقى اليه فان قيل ففي هذا لا يكون لخوارق العادة
مدخل فيه فما معنى ما قيل في هذا المقام ان هذا الطريق خرق العادة

الكلام

على ما من ان السماع والرؤية
انما هما قسمان من الاطلاع
٣٢

قلت ما هو خرق العادة هنا ان يطلع المخاطب على المعاني
التي هي الملقاة من المتكلم بدون الاطلاع على الالفاظ الدالة
اولا ثم يطلع على الالفاظ من جهة مخصوصة فان العادة
جارية بان يطلع المخاطب على المعاني بعد الاطلاع على الالفاظ
الدالة عليها في جهة مخصوصة وثانيهما انه يسمع الصوت
الخ لا خفا، في انه اذا كان سماع الصوت من جميع الجهات
لم يكن الصوت متحققا في الاعيان لان الصوت باعتبار
الوجود العيني انما يقوم بالهوا، فله وضع حقيقي لا محة فلا يسمع
الا من جهة مخصوصة فعند التاويل يرجع هذا الجواب الى
الجواب الاول غاية ما في الباب ان يعتبر هذا الصوت
باعتبار الوجود الظلي المثالي فان حاصل الجواب الاول
ان المسموعات بلا صوت وحرف موجودين في الاعيان
ولهذا يسمع من جميع الجهات وحاصل الجواب الثاني ان المسموع
بما يسمع من جميع الجهات وهذا المسموع لا يصح ان يكون هو الصوت
الموجود في الاعيان كما لا يخفى فهذا المسموع ان حكم عليه بانه صوت
فانما يصح ان اريد بالصوت ما هو مسموع في المنام من الاصوات
فانه انما هو صوت موجود بالوجود الظلي المثالي فيحصل الجوابان
واحد لا تغاير الا باعتبار العبارة نعم لو حمل الجواب
الاول على ان المراد منه ان المسموع بلا صوت وحرف
مطلقا سواء اعتبر وجودهما العيني او المثالي كان مغايرا

للجواب الثاني ويمكن حاصل الجواب الاول ان المسموع
انما هو المعاني الملقاة بدون الالفاظ المعينة بدون وجودها
المثالي وحاصل الجواب الثاني ان المسموع هو الالفاظ باعتبار
وجودها المثالي وحاصل الجواب الثالث ان المسموع هو الالفاظ
الموجودة في الاعيان بايجاده تعالى بدون كسب المخلوق ولعل
حمل الجواب الاول على هذا المذكور وثالثها انه يسمع الخ
هذا الجواب هو موافقا النقل المذكور وايضا على هذا الجواب
يلزم ان المسموع هو قريب من النحو المشهورة والطور وليس
كذلك فان الوحي على الانبياء عليهم السلام يسمعه غيرهم من الحاضرين فالحق
هو الجواب الاول المتضمن للجواب الثاني فان تحقق الالفاظ
ما باعتبار الوجود الخارجي الذي هو التحقق في الهواء ليس
شرطا للوحي قبل ظهوره في لسان الانبياء صلوات الله عليهم
وايجاده تعالى اياه فيه ولذا صار مقارنته له باعتبار مجرد
الاحتمال العقلي وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك
هذا الاختراع لا يخلو اما ان يكون في عالم الكشف وعالم المثال
او في عالم الملكوت وعلى التقادير يستعمل الاسرار انما
يكون على سبيل التشبيه وجميع الاقسام المتقدمة واقع في
كلام اهل الشريعة واما الحكماء والمحققون من المتكلمين فهم القائلون
بالقسمين الآخرين فالكلام المنزل اولا لا يكون بالصوت
القائم بالهواء ضرورة ان الانزال في الملكوت مقدم على

على الانزال في العالم المثالي المقدم على الانزال الكلي ولا يخفى
عليك ان وجود الالفاظ في عالم الملكوت انما هو وجود ظلي
عقلي كما ان وجودها في عالم المثال وجود ظلي مثالي وهو الوجود
الذي يسميه الاشراقيون في عالم الكشف مثالا لا بأس به
فاعلم ذلك والحاصل ان الكلام اللفظي له اربعة اعتبارات
بكل اعتبار منها حكم عليه بأن له نحوا من الوجود وان كان بالمجاز
احدها اعتباره انه قائم بالهواء وبهذا الاعتبار موجود في الاعيان
وليس لاجزائه قرار في الوجود وثانيها اعتبار تحققها في العالم
اللطيف الذي هو عالم المثال ويجوز له في هذا العالم حدوث
بالتدريج وبقاء لجميع اجزائه واما انه يمكن ان يجتمع له حدوث
في هذا العالم دفعة كحدوث النقش الحادث في قطعة
الشمع من وضع الخاتم المنقوش عليها فهو محتمل عند العقل وادعى
البعض وقوعه وثالثها باعتبار انه داخل في العلم في عالم
المجردات وتحققه في هذا العلم دفعة وثانيا مع البقاء ورابعها
اعتبار انه داخل في العلم الذي هي على الكائنات وبهذا الاعتبار
لم يحكم عليه بالحدوث ولا يجعل مخلوقا وكان سائر الكائنات
شريكا له في ذلك الا انه جميع ما يندرج في هذا العلم
الاجمالي الازلي هو عين الذات عند المحققين متعلقا
المتصفة بالمعلومية بهذا العلم ومن جملتها الكلام اللفظي العربي
الذي له صفة وراء المعلومية وهي كونه متعلق التكلم الازلي

الذي هو عين الذات ومغاير بالاعتبار للعلم والقدرة
وغيرهما من الصفات الحقيقية التي هي عين الذات
ولما كان عند المحققين ما وجد في الذهن موافقا لما وجد
في الخارج في الحقيقة كان الالفاظ الموجودة في الخارج موافقة
في الماهية للالفاظ الموجودة في الاذهان والمجردات ولذلك
كان الكلام اللفظي فردا من كل منهما بحيث لو استعمل فيه الكلام
كان حقيقة وهذا هو منشأ لما اختاره محمد الشهرستاني في
تصحيح كلام الاشعري من ان الكلام النفسي عبارة عن الالفاظ الدالة
باعتبار وجودها الذهني لكن لا يصح الحكم بانه قديم الا باعتبار
اندراجه في العلم القديم الذي هو عين ذات الواجب الوجود
تعالى فيكون بالحقيقة العلم بجزئه الذي هو عين ذاته قديما
ولا نزاع للمعتزلة في ذلك بل نزاعهم انما هو في كون الكلام
الذي هو متعلق التكلم قديما باعتبار ذاته لا باعتبار العلم
الاجمالي الذي هو عين ذات الواجب تعالى قديما ويعلم
لكن الكلام النفسي المشهور انما هو مجموع الالفاظ الموجودة
في الاذهان من حيث هي محاكية عن الامور الخارجية او تخيلية
للطلب او مشيرة للتمييز ونحوه وهو ايضا لا يصح الحكم عليه
بانه قديم باعتبار ذاته نعم يصح الحكم على العلم بان العلم
الاجمالي المقدم الذي هو غير زائد على ذات الواجب تعالى
فانه قديم   فمراد بالكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية

فوا
المحكية

اقول الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية انما هو معنى التكلم
الحقيقي الذي هو غير زائد على ذات الواجب وظن ان حكم
بان الكلام النفسي القديم انما اراد به معنى الكلام الحقيقي الذي
هو امر مغاير للعلم والقدرة وغير زائد على الذات فان
ذاته تعالى باعتبار ذاته يقتضي القاء الكلام الى الغير فالكلام
الحقيقي هو عبارة عن ذاته تقتضي القاء الكلام الى الغير فالكلام
الحقيقي هو عبارة عن ذاته من حيث هو يقتضي القاء الكلام العيني
او اللفظي الى من يصح ان يكون مخاطبا وهذا معنى غير العلم والقدرة
وغيرهما من الصفات الحقيقية بالاعتبار   واحترز عن
ذهاب البعض اليه قد عرفت ان الكلام الحقيقي الازلي انما هو معنى
التكلم الحقيقي الذي هو عبارة عن كون الواجب بحيث يقتضي القاء
الكلام اللفظي او معناه الى المخاطب وبمعنى العلم بالتكلم اي
العلم الاجمالي الذي هو غير زائد على ذاته تعالى في كون معنى الكلام
الحقيقي الازلي الكلام الحقيقي الذي هو ازلي العلم فوصفه
بالازلي وصف كاشف متعلقه فاعلم ذلك ولا يخفى عليك
ان المعنى الاول كاف في الاعتبار المذكور فلا حاجة فيه الى
اعتبار المعنى الثاني الذي اعتبر ذلك تحمل في الوصف بالازلية
لكن قد يرد على ان اطلاق اسم المدلول الحقيقي لا يلائم الا المعنى الثاني
والجواب ان كلامه تعالى في الازل لا يتصف بالحدوث ولذلك
لان معنى كلامه تعالى في الازل انما هو التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد

على ذاته تعالى او العلم الاجمالي بما يتعلق به التكلم وهو ايضا
غير زايد على ذاته تعالى وتحقيق هذا ان القول بان الازلي
الخ قد عرفت ان الحق ان الكلام الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي
او بمعنى العلم الاجمالي بمدلول الكلام اللفظي وبذلك يندفع
التغاير الذي ذكره وكذا القول بان المتصف بالمعنى الخ خطا
فان المتصف بالمعنى ونقابله هو المعنى الذي هو مدلول اللفظ
بالحقيقة وتبعية اتصافه باحدهما يتصف اللفظ الحادث
به فيكون مدلول اللفظ الحادث حادثا لا محالة فالمدلول
الذي هو ازلي ليس ازليته الا باعتبار العلم الاجمالي الذي
هو غير زايد على ذاته تعالى فوصف المدلول بالازلي انما
هو وصف بحال المتعلق كما مر غير مرة فلا افتقار في بيانه الى
زيادة بيان ذلك دون المعنى القديم لا شبهة في
انه لا معنى للمعنى القديم غير العلم الاجمالي بمدلول الالفاظ وبهذا
فوجب حمل كلامهم على احد من التاويلين المذكورين فلعل
مرادهم بمدلول الكلام اللفظي انما هو المدلول الالتزامي الذي
هو الكلام بمعنى التكلم ثم حمل الكلام الواقع في كلامهم انما هو بمعنى التكلم
الازلي الذي هو غير زايد على ذاته تعالى ثم يندفع التغاير المذكور
عن كلامهم بلا تحمل واجاب عنه عبد الله بن عمر القطان
بان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي هذا صريح في ان المراد
بالكلام الازلي ليس الا معنى التكلم الحقيقي الذي هو غير زايد على ذاته تعالى

عند المحققين او العلم الاجمالي بالكلام الذي هو ما به التكلم فان
هذا الكلام لا يصح الا باعتبار هذين المعنيين فلا تغفل قلنا هو ارادة
امر واحد الخ لا يخفى عليك ان هذا الجواب انما يصح لو كان
المراد بالكلام الازلي احد من المعنيين المذكورين الحاصل
كلام الاستوي ان الواجب لذاته متكلم في الازل ولا يحتاج في
تكلمه الى امر زايد على ذاته تعالى فذاته تعالى من حيث تقتضي الفاظ
الكلام الى المخاطب يكلم ولا يحتاج الى ما به التكلم فان ذاته كافي
في احضار ما به التكلم واكتنافه فذاته تعالى علم اجمالي بما يتكلم
فذاته كاف في التكلم واحضار ما به التكلم فما به التكلم له
كون في الوجود باعتبار انه واحد في المعلومات لا العلم الذي هو غير
زايد على الذات فان الانسان متكلم وما به التكلم هي الصورة
الخيالية للالفاظ والصورة المثالية للالفاظ في التكلم فيحتاج
يحتاج الى اللسان وفي ما به التكلم يحتاج الى الخيال لا في حكمه واما
ذات الواجب فلا يحتاج في التكلم الى الغير فهو بذاته متكلم
فتكلمه تعالى غير زايد على ذاته ولا يحتاج ايضا الى امر زايد على الذات
في العلم بما به التكلم فنسبة ذاته تعالى الى ما به التكلم كنسبة الصورة
الخيالية للالفاظ الينا فذاته تعالى من حيث هو منشا انكشاف
الالفاظ ومعانيها بسيط لا ان يكون للالفاظ ومعانيها كون في الوجود
الاجمالي ووحدة باعتبار لوازمها بعد ذلك الوجود وتلك
الوحدة الى العلم الاجمالي بها ولنا قيل الكلام النفسي القائم بالمتكلم

صقع ناحية سند

هو شيء بل للفظ والمعنى فيكون كلام الله تعالى هو المعنى النفسي باعتبار انه
مثبت في صقع الربوبية في كمون الغيب كمون الثبوت العلمي
على كمون العلم الاجمالي وتنزله عبارة عن تعلقه الظهوري في عالم
الممكنات والشهادات وهذا ماخوذ من كلام الشيخ الشهير [illegible]
في تصحيح كلام الاشعري وبالجملة ليس للمعتزلي نزاع في تحقق
المعاني المذكورة بل نزاعهم ليس الا في اطلاق الكلام بمعنى ما به
التكلم على علمه تعالى الاجمالي بما به التكلم بالحقيقة وهم يمنعون ذلك
وغاية توجيه كلام الاشعري ان يقال لذات الواجب تعالى تكلم
ازلي غير زائد على ذاته والتكلم الازلي ما به يتعلق ذلك
التكلم في الازل وهو الكلام وكونه تحقق التكلم الازلي
علمه تعالى الازلي بما به يتكلم فالعلم الازلي بما به يتكلم به
هو ما يتعلق به التكلم الازلي ولا نعني بالكلام النفسي الا ما
يتعلق به التكلم وفي هذا التوجيه تحمل لان التكلم الازلي لا يتعلق
الا بما هو معلوم بالعلم الازلي ونهايته تاويل كلامه لان ما
تحقق في الازل من التكلم وما به التكلم وهو الالفاظ الموجودة
في الاعيان وعلمه بتلك الالفاظ وهو الكلام النفسي فالكلام
النفسي عنده ما يتعلق به التكلم بمعلومه ولهذا اطلق الكلام الازلي
على العلم بالكلام اللفظي الذي هو به متعلق التكلم وهذا الاطلاق
ايضا مما لا يرضيه المعتزلي وايضا على تقدير صحته انما يصح في العلم الذي
هو عين المعلوم لا العلم الاجمالي المذكور والغرض من هذا التطويل

الكلام ح

ان كلامه بتاويل باحد المعنيين المذكورين في معنى الكلام الازلي
لا يصح اصلا   وهذا الكلام مشهور بين الجمهور والحق التحقيق
ان ذاته بحيث يقتضي التكليف والا لزم ايجاد المكلفين
فمن نظر الى ذاته تعالى ذاته يقتضي التكليف ولدن ذاته تعالى
منشأ للتكليف حكم بان المعدوم مامور في الازل بمعنى
ان منشأ الامر تحقق في الازل ومن نظر الى وجود المامور
وانه بعد وجوده يصير مامورا بالفعل حكم بان المعدوم ليس مامورا
في الازل   الحاصل ان الكلام في جميع هذه الادلة
انما يتمحض في الكلام اللفظي باعتبار وجوده العيني ومعناه
باعتبار كونه معلوما له بالفعل وجميع الاجوبة مبنية على
الكلام الازلي هو التكلم الحقيقي الذي هو امر واحد غير زائد
على ذاته تعالى او العلم الاجمالي بالكلام مع اقترانه باقتضاء القاء
الكلام للاعلام وهو امر واحد غير زائد على ذاته تعالى عند المحققين
فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنييه الازلي
لان تحقق بمعنى تحقق خلق الكلمات الدالة على المعاني ولتعلم
وجه الاول كونه عدم ذلك [illegible] موقوف على [illegible]
التكلم الحادث هو خلق الكلمات المذكورة بالفعل مع
قصد الاعلام للمخاطبين وهو امر اعتباري واما التكلم القديم فهو
كون ذاته بحيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطبين حين وجودهم
هذا هو الكلام الازلي الذي هو صفة لذاته تعالى وهذه صفة
غير العلم والقدرة   والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به

وهذا الجواب ح

استمرار الامر الازلي وانشاء
الامر الى زمان ح

حقيقة خ

بالكلام نا ح وجه ص

اقول لفظ المتكلم انما اشتق من الكلام فمعناه بحسب اللغة انما هو
ما قام به الكلام فالمتكلم من قام به الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به
التكلم فان ما به التكلم باعتبار الوجود العيني انما قام بالهواء
لا بالمتكلم بل انما قام به ايجاده والقاؤه الى المخاطب للاعلام
لمن اوجد الكلام ولو في محل آخر لا خفاء في ان ايجاد
الكلام بقصد الافادة والاعلام هو التكلم ومراد من قال المتكلم
من اوجد الكلام لمن المتكلم اوجد الكلام على قصد الافادة
والاعلام للقطع بان موجد الحركة الخ لكن ما فيه
ان المتحرك ما قام به الحركة لا ما قام به التحريك
ولهذا لا يسمى موجد الحركة في جسم آخر متحركا ولا كذا حال
نظايرها بل ولئن علمنا ان موجده الخ لا يصح فان الايجاد
الماخوذ في تعريف المتكلم هو الالقاء على قصد الاعلام
سواء كان ايجادا حقيقيا او لا ففي الصورة المذكورة المتكلم
هو المتكلم فانه يقصد الاعلام بالقاء الكلام ولئن كان موجد
الكلام هو الله تعالى فالكلام القائم بذات الباري تعالى الخ قد ثبت
لكن الكلام القائم بذاته تعالى هو بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم وهو الالفاظ
الدالة على المعاني ومعانيها الدالة على امور اخر بناء على التقسيم
المذكور في شرح كلام الغزالي فان كلا منها حادث
فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده الخ اقول ان اريد
ان هذا المعنى ايضا مجاز فكيف يصح لهم قولهم انه تعالى متكلم كالالفاظ

45

فمعنى هذا ينبغي انكار المص رفع الله درجاته في موقوفية اطلاق
الكلام حقيقة على الالفاظ الحادثة غير معقول وهذا معنى قول المص
والنفي ان الكلام النفسي القديم وهو معنى الالفاظ غير معقول
فان قيل مراد من قال بالكلام النفسي القديم هو العلم اجماله
بالكلام قديم قلت هذا تاويل فيه ارتكاب مجاز
في مقابلة الخصم المحق يشم منه رائحة النفسانية والتعصب ولهذا
قال بعض الفضلاء ان في قول المص والنفي غير معقول حيث
لم يقل في كلام النفس او النفسي ايماء لطيفا بان اثبات
هذا الكلام بارتكاب التمحل لا يخفى عن نفسه وتعصب وقد
ترخا في بحث المسموعات الخ اقول قد ذكر في ذيل المبحث المذكور
ان المعنى النفسي الذي يقولون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة
الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في
الذهن مطلقا ولا يخفى عليك ما فيه فان هذا المعنى ليس
مغاير للعلم بمعنى الادراك المطلق وقد استوفينا الكلام في
الحاشية المعلقة على المبحث المذكور تم قال فلان الشيخ الاشعري
لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب الخ اقول
لو كان الباعث فهم الاصحاب مجرد ما ذكروا لامكن التاويل
كلامه بان مراده بالكلام الذي هو المعنى النفسي معنى الكلام اي الكلام
الذات بحيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطبين وقد
يصح كلامه بلا تاويل الى ما ذكره صاحب المواقف فلعل

النفسي القديم م

قوله م

سواء كان مع التصديق به او لا [illegible]

بدل المتعلقة

محل ذا

على الكلام م

جواهر نصر طوسی ره

هر بیت کان تهی است ز عام و فرع کنی
تضعیف بیت ر بیت کن و جا جمع ساز

و لنز بیت حرفانم است بکر گیر و گردشی دار
پس نوع از زمین شمر و فدا انبار

فلعل ما عند بعض الاصحاب ما ذكره مع ضميمة اخرى وهو انهم
عنده هذا يصلح لكن لو كان المراد بمدلول اللفظ المدلول الالتزامي الذي
هو الكلام القايم بالمتكلم كما مر واما المدلول المطابقي فلا خفاء
في انه لا فرق بينه وبين اللفظ في كونهما حادثين وفي التادي
الى العلم فان اللفظ مثل ما قال فرعون ومدلول المطابقي بيان
في الحدوث واما العبارات فانما ليس كلاما مجازا
لدلالتها لنا اقول المتبادر والمشهور في استعمال الكلام
انما هو العبارات والالفاظ الدالة وهذا علامة كونه حقيقة
فيها ولذا قال المص في شرح رسالة العلم الاصل في الكلام انما
هو المؤلف من الحروف المسموعة الدالة بالوضع على ما قصده
ولان الغاية المترتبة عليه يحصل التفاهم بين اشخاص النوع ووجوده لا يحصل
الا بعد العلم بالمعاني وتقدير ترتيب اجزاء المؤلف في الذهن
وكان في الازمنة المقررة مع الترتيب ه
حتى يمكن ان يؤلف الكلام منها فبعض الناس كالمنطقيين
يطلقون اسم الكلام على ذلك التقدير في الذهن وبعضهم
يطلقون على ذلك العلم والمتكلمون يصفونه تعالى بالكلام
لورود الشرع بذلك اذ لولاه لما توهم العوام الوهم فمنهم
من قال انه هو العلم ومنهم من قال انه زايد على العلم قديم
غير مؤلف ولا مسموع ومنهم من قال انه زايد محدث او قديم
[illegible]
مؤلف غير مسموع لكن يطابق المسموع ومنهم من قال انه مؤلف
مسموع والذين يقولون مع ذلك انه قديم لا يتفكرون في مقولهم

[illegible]

لتوهم انتفاء الوحي خ

[illegible]

انتهى اقول فيه شيء لقوله الاصل في الكلام الى اخره من المعاني
المغايرة لهذا المعنى اذ استعمل فيه الكلام والكلمات فانه
المجاز كما في الالفاظ فهذا المعنى اذا استعمل والموجودات
العينية والعلم بالالفاظ كما ورد في حق عيسى ع وكلمته
القاها الى مريم ع وقال الله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وقال
امير المؤمنين عليه السلام انا كلام الله الناطق وكما قيل
الموجودات حروف ومركباتها كلمات فان قلت
يمكن اثبات اللغة بالقياس كما هو المشهور فيمكن اثبات
لان الكلام موضوع لما هو الالفاظ والمعاني فان كلامية الالفاظ
الموضوعة انما تحصل لاجل كونه حكاية عن الواقع كما في الاخبار او مشعرا
للطلب ونحوه كما في الانشائيات وتلك الحكاية
وذلك الاشعار انما يوجدان بالذات في معاني الالفاظ
وبذلك يعلم ان كلا من الالفاظ الموضوعة ومعانيها كلام
وايضا الكلام الذي ينقسم الى الخبر والانشاء انما يكون بالحقيقة
معاني الالفاظ الموضوعة فان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب ٧
وانما يعرضان للمعاني بالذات وكذلك اقتضاء الطلب
ونحوه انما هو من عوارض المعاني وايضا اذا قيل في الامر بالقيام
مثلا بالعربي او بلغة اخرى لا يختلف الامر بالحقيقة وان اختلف
بالعبارات وهذا هو الباعث للحكم بان الكلام بالحقيقة هو
معنى الالفاظ المؤلفة الموضوعة قلت على كل من التقديرين المذكورين

والامر ما يقتضي الطلب ٣ خ

جعل التقديرين الاخيرين تنزلا واضحة

الحق ان كان الكلام الالفاظ ومعاني الالفاظ ٢

لا يصح الحكم على الكلام بانه صفة لذات الحق وقديم الا بتأويله
الى العلم الاجمالي كما اختاره الطائفة الثالث راجعها بقولهم
من قال بانه هو العلم او الى العلم مع ضميمة اقتضاء الذات
الالتفات الى المخاطبين كما ذهب اليه الطائفة الثالث راجعها
بقوله ومنهم من قال انه قديم مؤلف ليس بمسموع وزائد على العلم فلا يصح
الا على مذهب من قال بالعلم التفصيلي القديم وكان عين زيادة
على العلم لانه ضميمة قصد الالتفات الى المخاطبين وقوله
منهم من قال انه مؤلف مسموع اشارة الى ما اختاره المع
من مذهب المعتزلة وقوله والذين يقولون آه اشارة
الى انهم لا يفهمون معنى الحدوث والقدم فيكون الكلام النفسي
عنده الامر الثالث الخ اعترض عليه بانه كيف يتصور لزوم كون الصفة
القائمة بذاته تعالى والاصوات القائمة بنا متحدة الحقيقة
حتى يصح لزوم كون الاصوات قائمة به تعالى من غير ترتيب
وفينا مرتبة لقصور الالة ثم قال ولكن التعرض لما في
هذا المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة وهي ان صفة التكلم فينا
عبارة عن قوة تأليف الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات
التي هي مرتبة لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة اقول ان صفة
الكلام القائمة بذاته تعالى صفة بها يتصور تأليف الكلمات
ولكن كلامه تعالى هي الكلمات التي يؤلفه تعالى بذاته في علمه القديم
بغير واسطة وهذا الكلام خطاب متوجه الى المخاطب مقدر

بانه زائد على العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع الا مر منه صح

الى مذهب الحنابلة وقوله لا يتفكرون في معنى قولهم اشارة صح

[illegible] صح

التكلم ظ

وامتيازه عن العلم ظ فان كلام غيره تعالى معلوم له قبل كلامه
كالذي كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا وهو الذي ذكرنا
ليس ما ذهب اليه الحنابلة ومن يحذو حذوهم مثل كلام
صاحب المواقف من ان كلامه الاصوات والحروف
الموجودة وما اشتمل الحروف والاصوات على المعاني
ولا ما هو المشهور من الاشاعرة من ان كلامه تعالى انما هو المعنى المقابل
للفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري ولما كان علمه تعالى
واحدا محيطا بجميع المعلومات من جميع الوجوه كان كلامه تعالى
ايضا واحدا مشتملا على ما في الكتب والصحف والالفاظ
المختلفة والاخبارات والانشاءات انتهى اقول في دفع
الاعتراض المذكور لان صاحب المواقف لم يصرح بان الكلام
النفسي بالمعنى المذكور صفة له تعالى ليرد عليه الاعتراض المذكور بل انما صرح
بقيام الامرين اي اللفظ والمعنى بذاته تعالى ولم يرد به نحو قيام
الصور العلمية بذاته تعالى على ما ذهب اليه بعض الحكماء بل
اراد به انها حاصلة في علمه القديم لنا ولما كان المذهبان في العلم
وانت اذا تاملت في التحقيق الذي ذكره المعترض علمت
ان كلامه راجع الى كلام صاحب المواقف بعينه واذا تاملت
فيهما علمت انهما راجعان الى مذهب من قال ان كلامه تعالى
القديم هو العلم الاجمالي بالكلام مع ضميمة التوجيه التفصيلي للتخاطب
المقدر كما مر الاشارة اليه وقال العلامة البغوي في تفسيره

الحكماء ان نفس كلامه تعالى علمه ولا ما ذهب اليه صح صح

تمام

اي في تفسيره الموسوم بمعالم التنزيل صح

مرانه لا برهان على ان كل صوت فانما تقوم بجسم ولا على
كل حرف فانما تقدر عليه ذو جارحة بل العادة كذلك في الشاهد
فقط فالكلام القديم كسائر قديم نطق وسمع ولا آلة ولا جارحة
كما ان ادراكه وعلمه من غير قوة وعضو ومن لم يدرك كما ينبغي
ادراكه كما ينبغي فلا يلوم الا نفسه فان كلامه كتاب وكتابه حق
صواب وقوله فصل وحكمه عدل انما يصح على قول من قال
ان اللفظ موضوع للمعنى المشترك بين الوجود الذهني والوجود
العيني فانه على هذا القول يصح ان لا تكون الحروف قائمة بالجسم
وايضا قوله فالكلام القديم الخ انما يصح لو حمل الكلام على المعنى
المصدري او حمل على ما يتكلم به وحكم عليه بالقدم باعتبار
اندراجه في العلم القديم وليعلم ان مرجع تحقيق صاحب المواقف
والمعرض المذكور والعلامة النيسابوري ومن قال ان كلامه تعالى
بالقرآن عنده عبارة عن كتبه على اللوح المحفوظ المنسوب
الى العلم وان علمه تعالى بالاشياء على الوجه الذي عليه في الوجود
بمنزلة نقش الاشياء وكتبهما على لوح الوجود واحد وبينهما
يحتاج الى مقدمة وهي ان الاتصاف بالتكلم هل يمكن بدون
الكلام بمعنى ما به التكلم ام لا كما حكم به المص حيث قال في شرح
رسالة العلم في بيان المسئلة الثانية عشر وهي انه تعالى يصح وصفه
بانه متكلم فيما لم يزل ام لا القائلون بقدم الكلام يقولون
بصحته ووقوعه والقائلون بحدوثه يكفرون بامتناعه انتهى فنقول

والبصر

وحكمته ذا

القدير

[illegible]

لئن اراد بالتكلم ما ينافي السكوت والآفة من القاء الكلام
الى المخاطب بالفعل لم يوصف به بدون الكلام والمخاطب
فيكون حادثا كالكلام ولم يصح وصفه بالتكلم بهذا المعنى في
الازل ولئن اراد به كون الشيء ذا كلام تعلق به تعالى قدرة
القائه الغائبة بذلك الشيء كان تابعا للكلام اتصافه
تعالى به في الازل كما قال المص من تحقق الكلام في الازل
كان اتصافه تعالى في الازل ولئن كان كلامه حادثا كان
الاتصاف حادثا ولئن اراد به قدرة القاء الكلام الى المخاطب
على تقدير وجوده مع ارادة الالقاء لم يكن اتصافه تعالى
به في الازل مستلزما لتحقق الكلام كان ارادة ايجاد الكلام
مستلزمة والحق ان التكلم الازلي هو المعنى الاخير وهو مستلزم
للعلم بالكلام فتحقيق كلام المشهور ان الكلام القديم الازلي
الذي هو ضروري في اتصافه تعالى بالتكلم في الازل انما هو العلم بالكلام
اللفظي بناء على كونه حقيقة في اطلاق الكلام او العلم بمعنى الكلام
اللفظي بناء على انه حقيقة فيه او العلم بما هو اعم منهما بناء على
انه حقيقة فيما يعم اللفظ والمعنى على ما مر ويجب ان يحمل على
العلم الاجمالي ليصح وصفه بالقديم والوحدة كما هو مذهب
الاشعري وبالجملة صحة التحقيقات الاربعة في تصحيح مذهب
الاشعري انما يكون باعتبار رجوعها الى ان الكلام القديم هو العلم
الاجمالي الذي يحققه بمنزلة التحقيق كالكنز والمعدن لا ينكر ذلك التاويل

والمخاطب معدوما

ذا الكلام [illegible]

[illegible] الكلام انما هو الكلام [illegible]

بل كلامه ليس الا في عدم الاحتياج اليه فاعلم ذلك فان
قيل الاحتياج اليه يحصل من كون التكلم صفة كماله من عبارات
وقعت في الشرع مثل قوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح
محفوظ ومثل قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وغير ذلك من
الآيات بدلالته على ان القرآن الذي هو كلام الله تعالى ازلي
من العلم الالهي العيني فالمندرج في العلم الاجمالي القديم هو
القرآن الذي هو كلام الله القديم باعتبار هذا الاندراج ومحلا بذاته
التحقيقات الاربع المذكورة كان الاختلاف فيها انما هو في العبارة
قلنا انه من هذين الباعثين يوثق عند المعتزلة والمتق
كما لا يخفى ولما لم يمكن انقطاع الكلام في البحث المتعلق بالكلام
في علم الكلام اقتصرنا بما مر في تنقيح هذا المرام فان علمه عند
الملك العلام   قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب اه
قد عرفت ان المراد من ذلك القيام الاندراج في علم الله تعالى
المقدم على الايجاد فان قيل يمكن ان يكون المراد بذلك القيام
هو قيام الصور العلمية بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض الحكماء
من ان الصور العلمية قائمة بذاته تعالى ومن انها زائدة على ذاته تعالى عنده ويكمل
تعالى به قلت هذا انما يصح عند من قال بالتغاير بين ذاته
تعالى وصفاته ولم يقل به الاشعري ويمكن ان يقال ان الاشعري لم
يقل بالتغاير في الصفات الكمالية واما في غيرها فنظائر
به ومن هذا القبيل قيام الصور العلمية التفصيلية عند من قال:

[illegible]

والظاهر ان مختار الاشعري قائلا بذلك القيام وقد قيل هذا
مناف لقول الاشعري من ان الكلام النفسي امر واحد غير
متعلقاته كما هو المشهور قلت قد مر غير مرة ان هذا الكلام الحكم بذا
انما يستقيم في الكلام بمعنى التكلم او في العلم الاجمالي
بالكلام فعلى هذا يحمل كلام صاحب المواقف ههنا
على الاندراج في العلم الاجمالي   والجواب ايضا ما ذكره
اقول جواب صاحب المواقف اولى من الجواب المذكور
في نحو جوابين احدهما ان الاشتراك اللفظي الذي ادعاه المحشي
غير تام عند الخصم وثانيهما ان كلام من معنى الكلام الذي الزمنا
المحشي حادث باعتبار الوجود الخارجي وقديم باعتبار
اندراجه في علم الواجب تعالى القديم فلا وجه للعدول عن القول
المتعارف المشهور المسلم عند الخصم الى غيره   ومن الكلمات
ما بين دفتي المصحف اه مراد صاحب المواقف انه علم
كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى حقيقة لا بالمجاز فيكفر
ان يكون منكره مطلقا ولزم الحكم بكفره مع التأويل الذي
ذكره الشارح ولعلك ترددت في قوله الا انه لغة الفاضل
يوصف حقيقة اي في انه ترددت في ذلك القول الى انه يمكن
دفع تلك المفاسد لكن الاولى ان يختار هذا التحقيق لما مر الاشارة
اليه   بل هو دال على ما هو صفة حقيقية عرفت ما فيه ذكرته والا
فذلك امر خارج عن طور العقل اه اقول ذلك انما يكون

نخ

خارجا عن طور العقل باعتبار الوجود الخارجي وأما باعتبار الوجود
العقلي أو العلمي أو الظلي أو المثالي فغير خارج عنه وبهذا الاعتبار
قيل ان كلام الله تعالى بمعنى التكلم على أقسام ستة أحدها التكلم
الحقيقي الذي هو غير زائد على ذاته تعالى وكونه بالتكلم باعتبار ذاته بحيث
يقتضي الأوامر والنواهي وشبههما والقاء الاخبار الى الكاملين
وهو الذي يسمى بالخطاب القديم وثانيها هو التكلم الذي يثبته تعالى
وبالمجرد الذي هو القاء الواجب تعالى بالتكلم والوجه الى العلم
الاعلى وثالثها التكلم الذي هو القاء الواجب تعالى بالتكلم والوجه
بوسط العلم الى اللوح المحفوظ وكتبته تعالى بالتكلم والوجه ورابعها
التكلم النفسي الذي هو القاء الواجب تعالى الى النفوس المجردة
الاحكام والاخبار وخامسها التكلم المثالي الذي هو القاء
الالفاظ المثالية الدالة على المعاني المقصودة الى النفوس الالهية
في عالم المثال وسادسها التكلم الذي هو القاء الالفاظ
الدالة على المعاني المقصودة في عالم الملك وبازاء كل تكلم كلام
لائق به بمعناه به التكلم وهو ان الكذب في كلامه تعالى الخ
لان الكلام المصدق عندهم بمعنى التكلم بالفعل والكلام بمعنى به
التكلم ليس الا الالفاظ الدالة على المعاني فالكلام بمعنى التكلم عندهم
ليس الا مطلق الالفاظ الدالة على المعاني وهو سبحانه تعالى لا يفعل
القبيح اصلا ولئن كان مشتملا على حسن كالكذب المصلحي فيتبع
ما قيل من ان الكذب فيه حسن لكونه نافعا وذلك لان الكذب

النافع

النافع لا يخرج عن كونه قبيحا ولئن كان له حسن لجهة ما هو قوله
لا يفعل القبيح انه لا يجوز ان يفعل ليوافق المدعى من رجح الصدق
والكذب انما هو المعنى الخ اقول القاء الكلام اللفظي وايجاده
على ثلثة اقسام احدها ايجاده بدون قصد القاء المعنى المقصود
منه وثانيها ايجاده مع قصد القاء المعنى المقصود منه بدون الاعتقاد
المتعلق به بل مع الاعتقاد بنقيضه وثالثها ايجاده مع الاعتقاد
بمدلوله ولا يلزم من كذب الكلام اللفظي الكذب في الكلام النفسي
الذي هو الصفة القائمة بالذات الا في الصورة الثالثة لا في
الصورتين الاولتين فلا يلزم النقص في الصفة بمجرد خلق الحروف
والكلمات الدالة على المعاني الكاذبة في الاجسام وهذا على تحقيق
مذهب مقلد السيد المحقق ولما كان الكلام النفسي عندهم عبارة عن
مدلول الكلام اللفظي قد عرفت ان مدلول الكلام اللفظي التفصيلي
ليس صفة لذاته تعالى كالكلام اللفظي ولا امرا واحدا بل ما يكون
الصفة القائمة بذاته تعالى هو العلم الاجمالي بالكلام وبمدلوله
ولا يخفى انه لا يلزم من كذب الكلام اللفظي الذي هو من الافعال النقص
في الصفة اذ لا يلزم العلم التصوري بمضمون الخبر الكاذب الملفق
نقص في الادراك لكن لقائل ان يقول في مجرد الالقاء الكلام الكاذب وهو
في صفة عبارته نقص وهو تعالى منزه عنه فاعلم ذلك
نعلم بالضرورة لزوم علمنا شيئا الخ لا خفاء عليك انه بغير
لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرناه في الوجه الاول الخ لا خفاء عليك
انه لا

وهو حكاية الكذب لا عدم الفعل لا [illegible] كمالية عنه

النقص

الكذب في [illegible] الكلام الكاذب [illegible] الا الصفة وهذا لعيب ينسب المعتزلة [illegible]

وهو انا لا نعلم [illegible] شيئا انه لم يوجد مطلقا بل الكلام [illegible] على ما هو عليه لا على ما هو عليه فتأمل

كالوجه الاول

كذب الكلام اللفظي انما يكون بكذب الكلام النفسي

فلان يجوز زوال حدوث ذا

لكن هذا الوجه الاول في اجراء جواب الشيخ ولا بد في دفعهما الا انا ذكرناه
وتفصيل اجرائه في هذا الوجه لكن يرد عليه فلو كذب الكلام اللفظي لزم كذب
الكلام النفسي وكذبه انما يجوز عندهما لما ذكره في الدليل
فلئن يجوز زوال حدوث الصفة اللفظي الخ اقول يجوز حدوث كذب
الكلام اللفظي الذي لا يمكن تحقق بدون كذب الكلام النفسي على ما زعما
مستلزم لتجويز كذب الكلام النفسي وهو بطلان من الدليل الحق
في دفع هذا الجواب ما مر فلا بد لهم من دفعه لتجويز البقاء اقول
كل من السرمدية والبقاء امر انتزاعي ينتزع من ذات الواجب تعالى باعتبار
ذاته فقيامه ليس الا على نحو قيام الامور الانتزاعية بكون الذات
بحيث ينتزع عنه فزيادته على الذات ليست الا في العقل
لا في الخارج واما زيادته على الوجود فباعتبار اشتماله
على معنى زائد على الوجود بناء على ان معناه الوجود مع وصف الاستمرار
فان اراد المصنف بقوله ونفي الزائد نفي الزيادة على الذات كان مراده
نفي الزيادة في الخارج اي ان الذات الواجب باعتبار ذاته سرمدي وباق
لا بانضمام امر اليه في الخارج وان اريد به نفي الزيادة على الوجود الخارجي
كان مراده نفي الزيادة بالذات بناء على ما مر ولكن عليك
لكن الاخير لا يلائم بل لا يلائم قوله ونفي الزائد معطوفا على قوله
سرمدية وليس البقاء عبارة عن الوجود بل زائدا عليه الخ
لعل المراد منه ان البقاء ضده للوجود بناء على انه عبارة عن استمراره
وتعريف الحدوث وكذا قوله ولعل المراد بقوله الحدوث ضده

[illegible]

للوجود بناء على انه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم
وذهب الاكثرون الى انه صفة زائدة الخ لا يخفى عليك
ان المراد بنفي الزيادة المنفية الزيادة على الذات
مطلقا اي في كل من الذهن والخارج الخ عليه ان الدلائل المذكورة
لا تدل عليه بل انما تدل على عدم زيادته في الخارج ولكن
الدليل لا يكون موافقا لما ذكره المصنف من كون الوجود بل عين
الزيادة توجه على الكلام عليه ان المراد نفي الزيادة في الخارج والزائد
لكن ذكر الدليل الاول انما يكون على سبيل التبعية لا لخصوصه في البقاء
كالدليل الرابع ولا يخفى عليك ايضا ان كلام المصنف ليس الا في عدم
زيادة السرمدية التي هي اخص من البقاء وكلام الشارح فيما نقل وذكر دليلا
انما هو في عدم زيادة البقاء الذي هو اعم من السرمدية فلا يكون
الشرح موافقا للمتن ولعله لما جعل الدليل الدال على عدم
زيادة السرمدية اجزاء انما في عدم زيادة البقاء موافقا للقوم ليعلم منه جريانها
في عدم زيادة السرمدية كما هو مراد المصنف وانما اختار المصنف السرمدية
في التعرض لاثباتها واثبات عدم زيادتها استدلالا
لاثبات البقاء وعدم زيادته احد ... المعقول منه استمرار
الوجود الخ هذا الدليل ان تم لم يدل الا على عدم الزيادة على الوجود
لا على الذات كما هو المطلوب لا يقال لما كان الوجود عين الذات الواجب
الوجود تعالى ولم يكن السرمدية والبقاء زائدا على الوجود لم يكونا زائدين
على الذات لانا نقول انما هو استمرار الوجود الانتزاعي الذي هو اعتبار

على الذات م

لكن الدليل الدال فوا

البقاء بعينها دالة على عدم زيادة م

البقاء م

باب في التوحيد

للذات فباعتبار الدليل الاول الذي ذكره انه تم كل منهما عبارة
عن الوجود لا انتزاعي المعنى المشترك فلم يكونا زايدين على الوجود الانتزاعي
الذي هو زايد على الاشياء في التعقل ثم لو كان المراد بعدم
الزيادة عدم الزيادة في الخارج لتم ذلك الدليل للزوم التركيب
يعني وجوب الوجود الذي هو عين الوجود وحقيقة الوجود الصرف التي
فيه اشارة الى وحدتها التي هي بعينه حقيقته تدل على نفي
الشريك في الوجوب لا يمكن تعدد الواجب بالذات لان
حقيقة محض الوجود من حيث هو موجود بل حقيقة محض الوجود اذ
لا فرق بينهما باعتبار المراد اما ان يقتضي التعدد واما ان يقتضي الوحدة
وعلى الاول لزم تحقق الكثير بلا واحد وهو باطل فتعين الثاني
لا اقتضا، ضرورة لزوم كثيرة زايد بها يقتضي الاحتياج الى الممكن الذي لا اقتضا
له اصلا وايضا لا خفاء في ان ذلك الاحتياج يعود الى اقتضا
حقيقة محض الوجود الى الاقتضا، وجوب الوجود فكما ان حقيقة وجوب
الوجود يقتضي الوحدة لم يكن شريكا وهو المط وايضا ان لم يكن حقيقة
وجوب الوجود مقتضيا لان يكون عين الذات الموجود المتعال
او يكون شرط التحقق فيه وعلى التقدير لا يتحقق بدون ذلك
المتعال ولذا كان لغيره مدخل في تحققه فيه وذلك الغير يكون محتاجا
وليس في الممكن اقتضا، باعتبار ذاته فيعود بعد التسليم ايضا الى اقتضا،
التركيب م حقيقة وجوب الوجود فحقيقة يقتضي الوحدة وبرهان ايضا حقيقة وجوب
الوجود الذي هو محض الوجود بحيث لا يمكن ان يكون له ثان ومع هذه موجودا ولا يتصور

في مجموعة المعنى الواحد المتعدد لك وفي مراتب الاعداد فوق
الواحد فواجب الوجود موجود واحد لا شريك له في مجموعة الخبر
الوجود ووجوب الوجود ووحدته عبارة عن وجوده بلا شريك
ونظير وايضا صرف الوجود من حيث هو موجود لا يتوهم كثرته وتعدده
فصرف الوجود موجود باعتبار ذاته ولا يمكن من حيث هو موجود
وهو المط ولا يعني بوحدة الواجب الوجود الا كونه موجودا بدون
الكثرة ولهذا قيل ان الوحدة في الواجب الوجود من لوازم نفي الكثرة
نفي الكثرة م وفي غيره من لوازم الوحدة وايضا حقيقة الوجود المحض لا يمكن ان
لا يقتضي عدم كثرة الافراد والا كان لغيرها مدخل في ذلك
فيعود بدا الاقتضا، وهو محض الوجود يحتاج في التحقق الى الوجود تحقق
اقتضا، وذلك الغير يحتاج الى اقتضا، الوجود فاذا كان الوجود
المحض يقتضي عدم كثرة الافراد كان باعتبار ذاته واحدا لا شريك
له وهو المط وبالجملة جميع براهين اثبات وحدة الواجب موقوف
على اتحاد وحدة حقيقة الوجود اي الوجود الحقيقي الذي باعتباره يتحقق
الموجودات وهو الذي يعبر عنه بوجوب الوجود وتلك الوحدة بعينه
حقيقته وهذا اظهر من الشمس عند من قال الوجود الحقيقي الذي باعتباره
يكون الموجودات متحققة هو شمس عالم العقول ونفوس [illegible] نور
الظهور م السموات والارض وهو في غاية الظهور كل شيء وادراك
نجب الجحد م ادراك م كل ذي ادراك ووحدته ظاهرة عند كل عاقل ووجدان صحيح وقد ينبهك
ابن كونه م كثرة عليها فيما سبق وبذلك يندفع شبهة الذي [illegible] بها

صارم

انتحارات الشياطين وترجع الى البراهين المشهورة في الكتب
فمنها الدليلان المذكوران في الشرح احدهما انه لا يمكن تعدد الواجب
والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبية
او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل
فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر
منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود
اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد انتهى اقول المراد بالماهية الواجبية حقيقة
محض الوجود ومن الوجوب هو تأكد الوجود وذلك لانه قد
سبق ان الوجود الحقيقي ليس زايدا على حقيقة الواجب لا في العقل
ولا في الخارج وآنفا قد مر تنبيهات على ان الوجود الحقيقي واحد
على ما مر تفصيله والحاصل ان الوجود الحقيقي الذي هو عين حقيقة
الواجب لا يحتمل الاقسام الا ربع المذكورة التي رابعها يبطل بالبداهة
والاقسام الباقية مستلزمة للمطلوب فاندفع ما اورده الشيخ
بما يعال لانتحارات الشياطين قوله من هذا القبيل اشتباه للمفهوم بما صدق عليه
في الماهية الواجبية يريد بها في اول شقي الترديد مفهومها وفي
الآخر ما صدق عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان كان نفس الماهية الخ
فلا تعدد ان اريد بالواجب ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم
فانه يجوز ان يوجد واجبان يكون كل واحد منهما نفس ذاته بلا محذور
وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب
بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون

التنبيهات ٢

امر واحد م

هو امر قبيل الاشتباه زل

نحمد

٥٤

تعين كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني
ذات الواجب بلا محذور انتهى اقول ذلك الاندفاع
لانه قد مر ان الوجود الحقيقي قد حكم بانه عين حقيقة الواجب
وذاته انما هو الوجود الحقيقي الذي يتقوم به الوجود الممكنين الذي
وقد مر ان الحكم بكونه واحدا بديهي بحسب الوحدة بملاحظة
الموجودات وما يوجد باعتباره وملاحظة وحدة الوجود
الانتزاعي فمعنى هذا نقول المراد المستدل بالدليل من قوله الماهية
الواجبة الوجود الحقيقي الذي قد مر الاشارة الى وحدته والى
كونه عين حقيقة الواجب وهو لا يحتمل الا قسم الا ربع التي
رابعها تبطل بالبديهة والثلث الباقية مستلزمة للمطلوب واما
ما قال الشيخ بعد ما ذكره من قوله لا يتم لا انفصال بين ذات
الواجب ومفهومه لانا نقول فمع كون منشأ خاصا مختاره
في الواجب فلا يجري حاله لانه ان اريد بالواجب في الدليل الوجود
الحقيقي الذي هو عين حقيقته لا يتصور فيه حاصل شيء لا يتصور
الفصل اصلا بين الذات ومفهوم الواجب المراد به الوجود
الحقيقي الذي هو باعتبار ذاته موجود وانما يتصور الفصل الكامل
اذا اريد بالواجب مفهوم الواجب الانتزاعي الذي هو مغاير
للذات في التعقل وثانيهما انه لو كان الواجب اكثر من
واحد لكان لكل منهما تعين بالضرورة وحينئذ اما ان يكون بين الوجوب
والتعين لزوم او لا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز

في بيان لان المنفصل يجب ان يكون المراد بالوجوب الحقيقي الوجود الانتزاعي

انفصال ١٢

الوجوب ١٢

الوجوب بدون التعين وهو قبيح لان كل موجود متعين او جاز
التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا
بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان
بين التعين والوجوب لزوم فان كان الوجوب بالتعين
لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول
بالوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات
لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان تعين المعلول
لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين
لامر منفصل لم يكن واجبا بالذات لاحتياجه في اختصاصه
في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل انتهى
اقول خلاصة هذا الدليل انه على تقدير تعدد الواجب اما
ان يكون بين الواجب الذي هو الوجود المتأكد الذي يكون الواجب
موجودا والتعين الذي يتشخص الواجب الواحد لزوم اولا
وعلى الثاني جاز انفكاك كل من الوجود المتأكد والتعين
فلزم جواز تحقق التعين بدون وجوب الوجود وهو يستلزم
كون الواجب ممكنا وعلى الاول لا يخلو من اقسام المذكورة
بعضها مستلزم للمحال وبعضها قبيح واندفع عنه ما اورده الشارح
بقوله اقول قولنا تقدم الواجب بالوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة
على المعلول بالوجود والوجوب فيلزم تقدم العلة على المعلول
بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا

الوجوب وهو
ز
احتياجه

الحقيقي الذي هو الوجود
منه

والمعلول ههنا ليس كذلك لما سبق ان الوجوب
الوجوب من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير
الموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والاخر
وجوب الوجود انتهى اقول ذلك الاندفاع لانه قد عرفت
ان المراد بوجوب الوجود هو الوجود الحقيقي المتأكد الذي تحقق
الواجب باعتباره ولا شبهة في تحققه في الخارج لكونه عين
حقيقة الواجب كما مر سابقا فاندفع المنع الاول وكذا المنع
الثاني لان وجوب الذات ليس الا وجوب
على نفسه على تقدير كون التعين علة لوجوب الوجود وايضا يندفع
عن الدليل ما ذكره الشارح بقوله وايضا قولنا اما ان يكون بين الوجوب
والتعين لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعينات
التعينين نختار انه لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله لجاز
الانفكاك لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا ممنوع وانما يلزم
لو لم يكن تعين اخر وان كان المراد التعين بالوجوب او كلاهما
بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب قوله
لان التعين للمعلول لازم غير متخلف قلنا مسلم لكن لزوم احد التعينين
لا على التعيين لا ينافي التعدد انتهى اقول ذلك الاندفاع لان
المراد هو الشق الاول وهو ان يراد بالتعين الواحد المعين من
التعينين التعين ولا خفاء في انه اذا لم يتحقق بينه وبين وجوب الوجود
لزوم جاز انفكاك كل منهما عن الاخر فجاز انفكاك التعين

وجود الذات اذ بدون الوجود الحقيقي تحقق
الا تعدد لزم تقدم وجوب الوجود
منه

ولو اراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين
نقول منه

هناك منه

٣ ٤

در آشنا نگاه تو بیگانه پرورست
داغم ازاینکه با تو چرا آشنا شدم

وهو بط وذلک یکفی فی اتمام الدلیل ولعل اللزوم بحسب التلازم
عند التفتیش ولا حاجة الی اعتبار التلازم فی اتمام الدلیل المذکور
بل اعتبار اللزوم کاف فیه نعم یرد علی الدلیل المذکور انه لا احتیاج
فی تتمیمه الی اثبات محالیة جواز الوجوب بدون التعین بالدلیل
المذکور وهو قوله لان کل موجود متعین بل یمکن اثبات محالیة
ذلک الجواز بان یقال لو جاز تحقق الوجوب بدون التعین
المعین فلا بد من علة المقارنة له فاما ان یکون تلک العلة ذلک
التعین المعین فلزم المحذور المذکور واما ان یکون تلک العلة
امرا منفصلا لزم امکان الواجب ففی هذا التقریر یکفی اعتبار
کل من اللزوم والتلازم فی اتمام ذلک الدلیل ولا اخفاء فی توجه
نظر الایراد الذی اورده الشارح علی الدلیل الاول علی هذا الدلیل
وتوجه ما مر من ان المراد بوجوب الوجود حقیقة محض الوجود المنزه
عن المهیة واتحاد حقیقة محض الوجود بدیهی حدسی قد نبهنا
علیه فی مقصد الامور العامة ومنها ما هو مذکور فی الشفاء
وهو ان وجوب الوجود لو کان صفة للشیء وهو موجود له فاما
ان یتعین وجوب الوجود فی سبیل الوجوب کونه صفة
لهذا الشیء فلا یوجد فی غیره واما ان یکون کونه صفة لهذا الشیء المعین
معللا بامر غیر وجوب الوجود فیکون ممکنا وقال قدس سره بعبارة
اخری نقول ان یکون الواحد واجب الوجود وکونه هو اما ان یکون
واحدا فیکون کل ما هو الواجب الوجود فهو هذا الواحد بعینه

بکمن تعیین ذا

ع

ولا یکون غیره واجبا ولو کان کون واجب الوجود غیر کونه هو بعینه
فمقارنة واجب الوجود لما هو بعینه اما ان یکون لذاته من حیث
هو واجب الوجود او لعلة وسبب غیره فان کان لذاته
ای لانه واجب الوجود فیکون کل ما هو واجب الوجود هذا
المعین بعینه فلا یکون غیره واجب الوجود وان کان لسبب وموجب
غیر الذات من حیث هو واجب الوجود فیکون واجب الوجود
هذا المعین بسبب فیکون هذا الکون معلولا وقد فرضناه فرد الواجب
الوجود بالذات ثم ذکر قدس سره فی مقدمته ما فوقه فی براهین التوحید بقوله
فنقول ان واجب الوجود لا یجوز ان یکون علی الصفة التی فیها ترکیب حتی
یکون هناک مهیة ما وتکون تلک المهیة واجب الوجود ویکون
لتلک المهیة معنی غیر حقیقتها وذلک المعنی وجوب الوجود مثلا
لو کان تلک المهیة انسانا فیکون انه انسان غیر واجب
الوجود فیح لا یخلو اما ان یکون لولا وجوب الوجود هناک حقیقة
او لا یکون وفیح لعله لا یکون لهذا المعنی حقیقة وهو مبدأ کل حقیقة بل
تأکد الحقیقة وتصحیحها ولو کان ثمة حقیقة وهی ان یکون تلک المهیة
ان کان ذلک الوجوب من الوجود یلزم ان یتعلق بتلک المهیة [illegible]
فیکون الواجب الوجود من حیث هو واجب الوجود لیس هو الواجب الوجود
لان الاشیاء بحیث [illegible] فی الوجوب المطلق الذی للذات
لا یکون معلولا فبعد ان یکون واجب الوجود بنفسه دون کون تلک المهیة
عارضة لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه الا ان یکون واجب الوجود

وجوب الوجود
بالذات متحققا من حیث هو واجب الوجود
بنفسه

وهو انه اذا [illegible] مطلقا عرضیة بالوجود [illegible] الی اخره [illegible]
انه لا احتیاج [illegible] فان [illegible] من [illegible]
الیه بواجب الوجود [illegible] عارضا له [illegible] مطلقا [illegible]
[illegible] وجوب الوجود مطلقا [illegible]
بهذا [illegible] مطلقا [illegible] بالوجود [illegible]
[illegible] الوجود [illegible]

المشار اليه بالعقل في ذاته يتحقق واجب الوجود ولم يكن
غير تلك المهية فاذن ليست تلك المهية مهية للشيء المشار اليه
بالعقل انه واجب الوجود بل مهية لشيء آخر لا يخلو وقد فرضت
مهية لذلك الشيء هذا خلف فلا مهية لواجب الوجود غير انه واجب
الوجود وهذا هي الانية معناه ان الانية والوجود لو صار للمهية
فلا يخلو اما ان يلزمه لذاتها او لشيء آخر وتحتج ان يكن لذات المهية
فالتابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكن للمهية وجود قبل وجودها
وهذا محال فنقول ان كل ماله مهية غير الانية فهو معلول وذلك
لانك قد علمت ان الانية والوجود لا تقوم من المهية التي هي خارجة
عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم ولا يخلو اما ان يلزم
المهية لانها تلك المهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شيء آخر
قولنا اللزوم اتباع الوجود ولن يتبع موجودا الا موجودا فان
كانت الانية تتبع المهية ويلزمها نفسها فيكون الانية
قد تبعت في وجودها وجودا فكان متبوعه موجودا بالذات
قبل فيكون المهية موجودة بذاتها قبل وجودها هذا خلف فبقي ان يكون
الوجود لها عن علة فكل ذي مهية معلول وسائر الاشياء غير الواجب
فلها مهيات وتلك المهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود
وانما يعرض لها وجود من خارج فالاول لا مهية له وذوات
المهيات يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم
وسائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها مهيات فانها

المقدم

ممكنة توجد به ثم البرهان الذي ذكرناه فيه بعد تمهيد المقدمة المحصلة
ان الواحد مما هو واجب الوجود يكون انما هو به وهو ذاته ومعناه
اما متصور الذات وذلك المعنى او لعلة فان كانت حقيقة
الواجب الوجود لاجل نفسها هي هذا المعنى استحال
ان يكون تلك الحقيقة ليست هذا فلا يمكن ان يوجد لغيره وان
كان تحقق هذه الحقيقة لهذا المعين لا عن ذاتها بل عن غيرها
فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون واجب
الوجود هذا خلف فاذن الحقيقة الواجب الوجود الواحد فقط
وكيف يكون المهية المجردة لذاتين والشيئان انما يكونان
شيئين اما بسبب المعنى او بسبب الحامل للمعنى او بسبب الوضع
والمكان او بسبب الوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل
لان كل اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان بشيء عارض
للمعنى مقارن له وكل ما ليس له وجود الا وجود معين ولا تعلق
بسبب خارج او حالة خارجة فما لا يختلف بحال غير مثله
فاذن لا يمكن ان يشاركه في معناه فالاول لا ند له ثم اقول
فيه وبالجملة ان الفصول والجنس ليس بها لا يتعلق بها حقيقة
المعنى الجنسي من حيث معناه بل انما كانت علة لتقويم الحقيقة
موجودة فان الناطق ليس شرطا يتعلق به الحيوان في ان له
معنى الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا معينا واذا كان الامر
هو ان واجب الوجود كان الفصل يحتاج اليه في ان يكون واجب الوجود

فقد دخل ما هو كالفصل في مهيته ما هو كالجنس في الحال لا يتبع
به اختلاف عن فصل في جميع هذا الطرفين لزم وجوب الوجود
لشيء كما فيه فالاول لا تركب له في ذاك في كنهه فالموجود
الذي لا سبب له لا يصلح ان يتكثر لانه لو كان كذا لكان لوجود
تلك الكثرة سبب ثم قال اعلم ان كل معنى عام
فاما ان تخصص بالفصل او العرض والفصل والعرض
لا يفيدان مهية الجنس ولكنهما يفيدان قوام وجود الجنس بالفعل
الجنس اما الفصل والعرض لا يفيد مهية النوع بل يفيد
قوام وجود ما وحيث مهية الجنس والنوع الوجود وعرض
دخول فصل وعرض عليه لزم ان يكون الفصل يفيد مهية الجنس
والعرض لا يفيد مهية النوع فالموجود الذي لا سبب له ان
فرض له جنس وفصل او مهية نوعية وعرض مشخص
والفصل يفيد وجود الجنس والعرض يفيد وجود النوع
لزم ان يكون ما لا علة له معلولا فتبين من هذا ان الوجود الذي
لا سبب له والموجود الذي مهيته انيته لا يتكثر بالفصول
والعوارض فلا تركب لواجب الوجود بالذات وقال
في الالهيات ان واجب الوجود بذاته لا يصح
ان يكون فيه كثرة ولنورد ما مر على وجه مختصر وهو
وهو انه لو كان الواجب الوجود تقتضي لذاته ولانه
واجب الوجود بذاته وكان شرطا فيه ان يكون

شيئا

شيئا آخر يصح ان يكون غيرا فلا يكون واجب الوجود
بذاته واجب الوجود بغيره تمت الكتاب على يد العبد الفقير
احقر خلق الله الاحد ابن سيد محمد باقر [illegible] العصر من نعم الله العليا
اواخر [illegible] من الشهر الرابع من السنة الرابع وسبعين من الالف
الثاني من الهجرة النبوية المصطفوية في مدرسة الجدة الواقعة في
صفاهان صانها الله عن حوادث
الزمان بحرمة صاحب
الزمان

[illegible]

[illegible]

[illegible]

روی ان رجلا جاء الی رسول الله صلعم وقال یا رسول الله
لا علم لی ولا حفظ لی فقال له تقول [illegible]
یا ربنا انت الرحمن الرحیم وانت الحی
القیوم وانت الجلیل الجمیل وانت العلی
العظیم وانت العزیز الکریم وانت الصمد
الکبیر وانت القادر المقتدر وانت [illegible]
للعبد ذا الفضل [illegible]
فاصبح الرجل حافظا عالما ٥

دعاء حفظ [illegible] الاسم الاعظم [illegible]
یا عزیز ثنائه عز جارک ولا اله غیرک فی [illegible] اعز [illegible]
یا من [illegible] الاعمال الحسنة [illegible] الیک وانت اهل البر
بحق محمد وآل محمد علیک اعط ما یعطیه احد
عنی واصرف عنی ما لا یصرفه احد غیرک ٥

جمعه توبه اول [illegible] توبه
استغفر الله العظیم واتوب الیه [illegible]
توبه [illegible] الله [illegible]
وسیله والائمة المعصومین [illegible]
استغفر الذنوب [illegible]
بها وانی عازم [illegible] لا اعود الیها
وقد تاب [illegible]
[illegible] الی یوم القیمة ۵

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الفياض الوهاب من فاض الماء اه اعلم ان الفياض
ههنا منقول عن معناه اللغوي وهو الكثرة المخصوصة بالماء
الى معنى الوهاب اما بلا واسطة بان يشبه الهبة بتلك الكثرة
فيستعار الفيض الموضوع لها للهبة ثم يشتق منه الفياض
بمعنى الوهاب على ما هو طريق الاستعارة التبعية واما بواسطة
بان ينقل اولا الى ما هو صفة للمواهب من الكثرة المخصوصة
بها او غيرها بطريق الاستعارة كما مع النفوذ وغيره والنقل
منه الى الهبة مجاز مرسل اذ لا اصل للتشبيه ويحتمل على تقدير
النقل بواسطة ان ينقل اولا الى شيء آخر من صفات الماء
كالسيلان بطريق الارسال ثم ينقل منه الى الهبة بطريق الاستعارة
الى غير ذلك من التوجيهات يشار الى الاخير من النقل بواسطة
بقوله او هو وصف له بنعت مواهبه وهو عطف على قوله
مكان الوهاب ما زاد على موضعه ومعناه او هو وصف له
بما كان نعت مواهبه اولا وربما يجعل قوله او هو وصف له بنعت
مواهبه عطفا على قوله الفياض الوهاب فيفسر من الفياض

اما بمعنى الوهاب والنقل بواسطة او بدونها والنعت الى الاول فهو
الاول ان يكون هو صفة للمواهب فالنعت كما ان المتعلق وهو الظاهر
نظرا الى اصل الكاشفية ويرجح على هذه التكلفات لكن
زيف بان المحشي كتب بخطه حاشية على الكاشفية بعد
تمام الوجهين وعلى ذلك التقدير يتوقعها الوجه الاول
لا يتفصيل وبانه لا يلايم لفظ المختبر واشعار
في الاصل بقسم النقل فهو تفصيل لغير الاخير
واه كما لا يخفى والفيض في الاصطلاح على ما ذكر فعل
فاعل اه ومنه اخذ قولهم المبداء الفياض اما على فاعل
ما عرفت من النقل بواسطة او بغيرها اما الاول فبان يراد
به انصال ذلك الفعل ودوامه لانه ينقل منه الى
نفس ذلك الفعل بعلاقة التعلق ثم الى فعله بالمعنى المصدري
بتلك العلاقة ايضا او كما مع الكثرة والدوام فيشتق منه
الفياض بمعنى الفاعل المتصل الدايم اه واما الثاني فبان ينقل
منه الى الفعل بالمعنى المصدري المتعلق به لعلاقة التعلق واما
بمعنى ذو الفيض وذلك بان يراد به نفس الفعل الى الاثر فانه
حينئذ جامد فالصفة منه تكون بمعنى النسبة كالتمار والخمار هذا توجيه
على منوال ما يحل المحشون كلامه عليه مع تحرفات في تحقيق
الوجهين ولا يخفى على الناظر سلامتها عن التكلفات ثم انه
يحتمل عندي ان معنى قوله ومنه المبداء الفياض ان الفياض ههنا

بالمعنى الاصطلاحي لانه منقول عنه كما دأب معشر اللغة
حيث يذكرون بعد بيان المصدر المشتق بل هو الظاهر العام
وقع فعيلته على تمام في النقلين تغيره واسطة فان نقل الى
من كثرة الماء الى اتصال الفعل الدائم بعلاقة التشبيه كما مع
التنفع او غيره واما النقل بواسطة فبان ينقل اولا الى الفعل
بعلاقة التنفع او التعدي الى اللزوم ثم منه الى الاتصال ودوامه
بعلاقة التعلق لا يتم على هذا التقدير في الوجه الثاني ايضا تحقق النقل
الا بواسطة ولو تاما فلا وجه لتخصيص الاول بكونه على قياس
ما عرفت الا ان يقال التشبيه في تمام الحكم من النقل والاشتقاق
وهو مخصوص بالوجه الاول اذ في الثاني الاشتقاق جعلي
النسبة لا على قياس ما مر ثم لا يذهب عليك انه لو جعل النفع
في الاصطلاح بمعنى الاتصال والدوام على قياس ما مر في
حاشية الكاشف لا يلائم ما في اصل الكاشف من انه الفعل
فلا يصلح بيانا له الا بنوع من التكلف وليت شعري
لم لم يقل المراد بالفعل المذكور في تعريف النفع الاصطلاحي
المعنى المصدري كما هو المتعارف في الاستعمال فالغامض على
قياس ما عرفت ولو اريد به الاثر كما هو المعنى الموضوع له
فهو بعينه وقد سمعت بعض تلامذة المحشي قدس سره ينكر هذه
الحاشية لانه انما سمع [illegible] العلامة عن [illegible] البال والله
المتعال اعلم بحقيقة الحال وعنده المآل فيهما نوع تفصيل

وتاكيد

وتاكيد للاوليين معا ههنا ست احتمالات الاول عطف
المجموع على الثانية الثاني عطف المجموع على الاولى الثالث
عطف المجموع على المجموع الرابع عطف الثالثة على الثانية
الخامس عطف الثالثة على الاولى السادس عطف
الثالثة على المجموع اما الاول فقد اندفع بما ذكره من كان
احدهما موقوف عليه والآخر موقوف هو عليه واما الثاني
فقد اندفع بالوجه الثاني التفصيل فانهما معا تفصيل النفع
واما الثالث فوجه اندفاعه ان الاخريين بالنظر الى الثانية
موكدان وبالنظر الى الاولى مفصلان فلا جريان مع الاوليين
حالة مركبة من التفصيل والتاكيد واما الرابع فقد اندفع بما
ذكره فان الموقوف عليه موكد للموقوف واما الخامس
فليس فيه الا ان الثالثة اخص من الاولى ففيه نوع تفصيل لها
وفيه ان عطف الخاص على العام شايع ويمكن دفعه بانه
حيث اريد استقلال الخاص ولم يقصد به التاكيد والتفصيل
وههنا اريد ذلك واما السادس فلان الثالثة بالنسبة الى
الثانية موقوف عليه وبالنسبة الى الاولى اخص منها مع
تفصيل لها فلها مع مجموع الاوليين حالة مركبة من التفصيل
والتاكيد وكانه للاشارة الى ما في بعض الوجوه من الكلام
ودفعها قال فتامل فتامل لما كان الجمل متناسبة ولا
انه قد تقدم الجزء الاول من الشرط لادخاله في ترتيب النتايج

عموم الحمد باعتبار ما يقابل اذ الجميل المحمود به فتعميمه لا يدل على تعميم
المحمود عليه ويمكن الجواب بان اللام في الجميل للجنس فيفيد
من الجميل محمودا عليه فاعتبر تعميمه عموما ليتم العموم باعتبار
المحمود عليه على تفسير محتملات اللفظ فيعبر ظاهرا على ما يشعر
به قوله ظاهرا وبان الجميل ولو كان محمودا به لكن تخصيصه ربما
يوهم تخصيص المحمود عليه ايضا فلتعميمه ايضا مدخل في ظهور عموم المحمود
عليه واما ما انه يتوهم من ان الوصف بالانعام لا يمكن الا بازاء
الانعام فلو خصص الجميل به لزم خصوص المحمود عليه ايضا فاسد
اذ المحمود عليه انما هو الباعث المعاون مطلقا ومن البين
جواز ان يتصف زيد بالانعام ويكون الباعث عليه علمه
او شجاعته دون انعامه وكذا ما اتى به من كلام الشارح من مستقل
في المقام الاول بنفسه نقدمه معلومته وهو ان كل محمود به
محمود عليه وقد لا يكون فتعميمه يدل على تعميمه واما الثاني فقط اذ
لا يخفى بطلان المقدمة فضلا عن العلم بها كيف ويستغرق المحمود عليه
يختص بالاختيار مع عموم المحمود به انما اشترط كونه ذلك
الوصف على جهة التعظيم ظاهرا وباطنا قوله قال الكاتبي لكنه
اشار ههنا الى توجيه اخر هو افادة اشتراط التعظيمين ويتوجه
عليه انه يتعين هذا التوجيه لا يجري غيره كما يظهر من سياق
كلامه اذ يحتمل التوجيه بدخول ما عدا واحد منهما فان
المطلق يتحقق بكل واحد منهما الا ان يستنبط اشتراطهما بمجرد

التكرار المفيد للكمال او تحمل اللام للاستغراق فيشمل فردي التعظيم
لانهما الفعمان الاولتان له واليهما يسبق الذهن وكذلك
عليك ما فيه من التكلف
الاعتقاد ارادوا بالاعتقاد ههنا لازمه اعني اثبات التعظيم لا
لا معناه الحقيقي فان الحمد قد يكون ثناء وانعا لا مطابقة
الاعتقاد فيه فلا يرد انهم يذكرون في مدح السلاطين اوصافا
على سبيل المبالغة لم يعتقدوها فيهم مع انهم ليس بحمد قطعا
باتفاق العقلاء كيف وهم يعظمون لهم والتعظيم ينافي
السخرية ولا يحتاج الى الجواب بان المراد من تلك الاوصاف
المعاني المجازية آه وانهم يعتقدون اتصافهم بها فان الاولى
خلاف الواقع والثاني خلاف البديهة
اه اي فيما في ما سيذكره من قوله وهو الباطن وحده او
السؤال على ما في فائدة العطف من اشتراط التعظيمين ظ
لان الكلام التعظيم الظاهري الفعل المنبئ عن التعظيم كاف الباطني
وما ذكره في بيانه من انه لو خالفه افعال الجوارح لم يكن حمدا
لا يدفع وهم وروده اذ لا يدل على ان التعظيم الظاهري
مخالفة افعال الجوارح بل على انتفاء التعظيم الظاهري وصورة
المخالفة فاندفع ما يتوهم من عدم توجه السؤال بناء على ان المعتبر
هو عدم مخالفة افعال الجوارح كما صرح به لا نفسها نعم انه
لم يتعرض في الجواب لذلك لانه لا ينافي في فعل الحمد

فاجاب بان شمولها على ما فيه اسقطها ام حيث النزل عن ذلك
المنع فلا يرد ايضا ما يورد من انه لم يشر الى كون كل منها شرطا فالجوا
كاذبة لانه على سبيل الاستظهار والتنزل فكانه قال ليس
المعتبر هو فعل الجنان والاركان لكنهما شرط كما اشرنا اليه بقولنا
وانما اشترط   وليس شيء منهما جزءا منه ولا جزءا لعدم
كونه جزءا بالاتفاق لا شبهة فيه واما عدم كونه جزءا له فتحقيق الاشعار
بلفظ على بالشرطية وفيه ما فيه والاقرب ان يقال الحمد في الواقع
هو فعل اللسان المقارن لذلك الشرط لا المجموع كما يعلم من موارد
استعمال اللغة   ثم الجميل الخ لهذه الشبهة احتمالان احدهما
ان يكون بناء على ذهول المعترض عن الفرق بين المحمود به وعليه
وان الجميل المذكور محمود به ولهذا يورد في السؤال في احد شقي الترديد
النقض بمدحه اللؤلؤ على صفاتها بلفظ على وفي الشق الاخر
النقض بمدحه تعالى بصفاته الذاتية بالباء وثانيهما ان يكون
عالما بذلك ويكون مراده بالمحمود به ما يعم المحمود عليه وح لا يتجه النقض
بمدح اللؤلؤ باعتبار المحمود عليه كما هو ظاهر اللفظ باعتبار
المحمود به اذ ليس لها فعل اختياري فدفعهما انما يكفي نوع الاختيار
وح قد ذكر على صفاتها لانه المثال الدائر على السنة الجمهور
لا تتوقف الشكاية عليه والجواب الاول ناظر الى الاحتمال الاول
وتوجيهه اما اختيار الشق الاول ومنع لزوم الترادف فلاعتبار
قيد زايد في الحمد هو كون المحمود عليه فعلا اختياريا دون المدح

انتهى وقيل ان فيه اعترافا بعدم الترادف لعدم اشتماله على
هذا القيد اللهم الا على راي القدماء من جواز الترادف بالاعم
لكنه بعيد جدا في هذا المقام اذ تتوقع عليه النسبة لا يتوقع منهم
من قوله على جهة التعظيم والتبجيل انهما لا يستعملان عرفا الا
في الفاعل المختار بل في ذوي العقول دون غيرهم كاللؤلؤ
لانا نقول لو سلم دلالته على هذا لا يلزم منه كون الفعل
الاختياري لجواز تعلقه بالمختار لكن تعظيمه بانه وصف
ذاتي والجواب الثاني ناظر الى الاحتمال الثاني وتوجيهه
منع لزوم الترادف على التقدير الاول ومنع المدح بالسبب
اختيارا ولان الدليل الذي اورده الخصم ببطلان
التالي على اثبات المقدمة الممنوعة تعرض له فنقول ان شاء
اللؤلؤ مصنوع ثم استشعر الاستدلال عليه بالمنع بصحيح
الخ وشناعته فتعرض للجواب ايضا بهذا وفيه بعد
التكلف لان كون المدح اخص من الحمد غير مشهور في كتبهم
وقد يحمل الباء في قوله صح المدح بالسبب اختيارا بالسببية
فيكون جوابا باختيار الشق الاول وتسليم الملازمة ومنع
بطلان التالي بناء على ان المحمود عليه مخصوص بالاختياري
كما في المحمود عليه والاظهر ان يجعل كلمتها البيان لا جوابا بالسؤال
والله اعلم بحقيقة الحال   والجه عليه ان يقول مدحت اللؤلؤ
لا تق عدم قولهم صحتها لا به لعلي نفي الترادف اذ لا تق

انت عالم بل نقول انك عالم مع ان المفصل والتفصيل ههنا من افعاله
كما صرح به فيه لانا نقول مراده بعدم الوقوف انه يعبر عنه الجاهلي
ما حمدتها بل مدحتها وذكر اللازم وارادة الملزوم غير مستنكر
حسنا واراد بعدم الوقوف عدم استناده الى انتفاء
اللفظ بوجه فيه لان الكلام في نوع الترادف فتامل فلذلك
الشجاعة هذا بعد تحقيق وجوب تعلق المحمود عليه اختيارا بالذات
بطريق المسامحة مع الخصم في التنزيل واما لان الشجاعة قد تكتسب
كما بين في كتب الاخلاق واما لدلالته على الافعال
الاختيارية واما الوصف بصباحة الخد اي المدح
بها او الوصف في مقام المدح تصريح بما علم ضمنا اي
لا صريحا فلا يرد انه ليس تضمنيا لم يتبادر منه الا
فعل اللسان الاضافة عهد به اي فعله المعين اعني ذكر ما يدل
على اتصافه به لا مطلق فعله فلا يرد ما قيل ان فعل الدال
جزء من معناه والمتبادر تمام المعنى في حاشية الحاشية
يناسب اختصاص مورده آه قد منع ذلك بانه حكاية
قولهم نعم لو كان الحمد منصوبا لناسبه والجواب ان اطراد
اقترانه بالقول في مواضع ذكره كما يدل عليه قوله في مثل
ثبوته لا يتحقق الحمد الا لمخصوص فلا يلزم من الاطراد فيه اختصاص
المطلق لان الغرض انه لم يقرن الحمد اصلا في غير مورده
بغير القول ولا خفاء في مناسبته للمخصوص واعلم ان القول

المخصوص

المخصوص اي الوصف بقرينة ما سبق وهذا اولى مما قيل قوله
نحو ذلك وقوله ليس هذا لخصوصه اي الغرض منه الا تعلق
بخصوص اي يكون قولا كذا بل الغرض منه اظهار الصفات
الكمالية فكل ما شاركه في صحة الاظهار يمكن جعله بهذا الاعتبار
مجازا اي باعتبار ترتب غاية الحمد عليه والغرض منه دفع
عند ارباب اللغة
اعتراض يورد على اختصاصه بفعل اللسان من انه يستلزم انه
لا يحمد الله تعالى حامد التنزه عن اللسان وحاصل الدفع ان الحمد
في حقه مجاز عن اظهار الصفات الكمالية الذي هو الغاية
المقصودة من الحمد ولاجله قال بعض المحققين من الصوفية انه
حقيقة فانهم لم يجعلوا المعنى المقصود من الحمد حقيقة فرأى
صورته ظاهرة كما يقولون حقيقة الميزان ورد وفيه توقف به اراد
الاشياء من ان الاصطرلاب ميزان والعقل ميزان والشرع
ميزان الى غير ذلك وما قيل من انه يمكن الحمد على لسان العباد
فيمكن اسناده الى السبب الحقيقي يجوز بعيد عن الفهم كما ترى
اليه في الحاشية بقوله هذا هو التحقيق آه وحاصله ان التجوز الذي
ارتكبناه اقرب والطف فهو بالنسبة الى ذلك تكلف
مستغنى عنه على انه لا يناسب بعض موارد استعمال الادنى مثل
قوله لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك
كما لا يخفى على ذي طبع سليم بل الظاهر من سياق الحاشية
لكن لا يخفى ان القول بان الحمد في حقه تعالى مجاز لا تخرج عن بعده

خصوصا على قاعدة اهل الحق من اثبات صفة الكلام له تعالى الحقيقة
اذ الظاهر ان القول ليس وصفا للكلام ويمكن ان يحمل الحمد في الاول
اضافيا بالنسبة الى الجنان والاركان والمراد به نفي الحمد الكلي
الا في هذا النوع من الفعل الذي يصدر من اللسان غالبا اذ الوصف
ههنا خصوص الحمد باعتبار المورد بالنسبة الى الشكر وهو محل
ذلك ولا تعلق غرض بخصوصية هذه الجارحة المخصوصة ويمكن
حمل كلام المحشي ايضا على ذلك وقد ينقل كلام الصوفية
انما هو لتحقيق كماله وللتنبيه على معنى آخر للحمد ولو كان مجازا في اللغة
دفعا لما عسى ان يشتبه على الناظر انه غير حقيقة لغة او عرفا
هذا التوجيه على ما يلايم مذاق الناظرين في هذه الحواشي وههنا
دقيقة اخرى قد فصلناها في بعض الرسائل ونشير اليها ههنا
اجمالا وهي ان اللفظ قد يكون موضوعا في اصل اللغة لامر عام ثم
اشتهر في بعض افراده بخصوصه بحيث يصير حقيقة عرفية في ذلك
الفرد وبسبب ذلك الاشتهار اما لكثرة
تداول ذلك الفرد كما في لفظ الدابة فانه موضوع في الاصل لما
يدب على الارض ثم اشتهر في العرف العام في بعض افراده
حتى صار حقيقة عرفية فيه واما لعدم الاطلاع على فرد آخر له
فيستعمله اهل اللسان في ذلك الفرد حتى اشتهر ذلك ولم
يطلعوا على اطلاقه على فرد آخر ظنوا انه موضوع لخصوصه
كما في الميزان فانه في الاصل موضوع لآلة الوزن ثم لم يطلع

[illegible]

الخ

64

من تلك الآلة الا على ما له لسان وعمود وكفتان فزعموا
بانه موضوع لهذا حتى انهم لم يروا موازين المياه وغيرها
من موازين الحكمة ربما يظن انها ليست ميزانا وكالفن النظر
لم يثبت هذا الجزء الا ما هو من الخط مثلا لا يتسابق ذهنه
عند سماع لفظ الجزء الا الى جزء الخط حتى انه ربما لم يصدق
بان غيرها من افراد الجزء حقيقة ومثل ذلك يجري في كثير من الالفاظ
ثم ان الامر في المشتقات مما لا يكاد يخفى على من له ادنى فطانة
لظهوره بالرجوع الى قاعدة الاشتقاق الا انه غير ما في بعض نسخه
على الجاهل وذلك يوجب فهم كثير من حقائق الكتاب
والسنة فان اكثرها وارد على اصل اللغة اذا تمهد ذلك
فنقول على ما ذكرنا الحمد في حقيقة عندهم اظهار الصفات
الكمالية ولما كان الاظهار القولي اشهر افراده واظهرها
عند العامة شاع استعمال لفظ الحمد فيه حتى صار كانه
حقيقة فيه مجاز في غيره مع انه في اصل الوضع اعم بل حيث
كان الاظهار الفعلي منه اتم واقوى فهو بهذا الاسم احق واولى
كما هو شان القول بالنسبة للفعل ولا يخفى على من له طبع سليم ان هذا
التوجيه احرى وادق واوفق بسوابق كلامه ولواحقه البتة
والحق وهذا هو الذي قيل عليه لا يخفى من ان بعض خصوصية
القول والفعل اولا وعلى الاول فدلالة الاقوال ايضا ويمكن
قطعية بناء على تيقن صدق القائل مثلا وعلى الثاني فدلالة الا

[illegible]

كالوجود مثلا فان دلالته على وجود الصانع
وامثال ذلك وعلى وجود الكمالات
[illegible]

ودلالة الافعال [illegible]
وكما تتخلف الدلالة [illegible] لتحقيق القطع [illegible]
[illegible]

ايضا غير قطعية وانما يكون قطعيا لو علم انها ناشئة من تلك الصفات

والجواب ان دلالتها بوقوفه على العلم بكونها اثرا لها وبعد ذلك

يكون قطعية فلو لم يعلم ذلك لم يدل عليها اصلا بل على امر اعم

منها وهي ايضا دلالة قطعية فصح ان دلالة الافعال قطعية مطلقا

لانه تعالى حين بسط اه لا يخفى جدوى تعالى في الاظهار

القطعي بل الحمد الكلامي ايضا نحو ضد ان الحمد المنصوح الذي لا يعبد

غيره عليه من هذا القبيل ولكن قد يغره على الحمد من هذا القبيل ايضا

فافهم   واما الشكر فيمكن عكس ذلك اي في الواقع لانه

[illegible] من كلامه بوقته قيد الوصول وتغير الاسلوب وقوله

فكأنه متنوع على ثلاثة والمشترك بينها الفعل [illegible]

الموارد الثلث المذكورة في الفعل وقد علم من كلامه ان الشكر

على النعمة فكأنه قيل ولم يتعرض للنعمة لانه مصرح به في كلام [illegible]

فان قال وجه استنباط المصرح به

بانه عموم مورده ظاهره انه دليل على شمول الافعال

الجوارح والعقل انما يطلق على فعل الجوارح واما عموم الثلث

فلا الا انه لما كان شموله هذا المورد نوع خفاء [illegible]

في المناسبة   اعتمادا على ما ذكره الخ هذا انما [illegible]

على العينية ومع ذلك ففيه ما فيه   اما وجود الحمد بدون

الشكر ففيه نوع تكلف كما قيل لينفكر وقد ظهر من [illegible] ان الحمد

اعم من ان يكون بازاء النعمة وغيرها كما قد قيل فلعله اراد الخفاء

الفعل ذا

في عدم تحقق الشكر هناك فانه لم يظهر من قبيل فالاكمل

ان لم يظهر من التوقف فقد ظهر من قوله والشكر على النعمة خاصة

اجيب بان مراده من الخفاء خفاؤه في نفسه لا خفاء

في دلالة كلامه عليه ووجه ذلك بانه ربما يسبق الوهم

الى ان الوصف بالجميل مطلقا شكر ويؤيده انه نقل بعضه

ذلك كون الشكر هو الوصف المطلق الدال على التعظيم [illegible]

[illegible] والنعماء الخ فتدقق ما ذكره الشارح وهذا ان فلا يرد

التعاكس لا يقتضي ان تخصص الالاء بالظاهرة والنعماء بالباطنة

ثم يمكن [illegible] فان محصل كلام الشارح والحاشية انه اراد

بالالاء النعم الظاهرة يوجب تخصيص الحمد به فيناسب تعدد ذلك

الارادة ذلك التخصيص وكذا الكلام في النعماء فيتوقف تخصيص

كل منهما بتلك الارادة بعد تسنده الى نكتة فلا يتم النكتة ولكن

انه لو عكس لتأتي مثل ذلك بان يقال النعماء هي النعم الظاهرة

يوجبه اقتران الحمد به فافهم   ان قيده وعدده من الالاء

بل عدده منه لان النعماء لئلا يوهم معنى التخصيص   رعاية

للتقابل فيه دفعا لما يتوهم من ان المناسب ان يعبر بالنعماء

على اطلاقه ليعم جميع الموارد ووجه الدفع انه يوجب رعاية

المقابلة والتنبيه على شرف هذا المورد حتى كانه لا مورد له

سواه ويمكن تقريره بوجه آخر وهو انه لما خص الحمد بالالاء [illegible]

بالنعماء اقتضى ذلك [illegible] ان يكون المراد بكل من الالاء والنعماء ما يعم

من التوقف ذا

لا خفاء ولا انه لا كلامه عليه ذا

اختصاص باعتقد منه ولا شك ان الحمد نعمة ظاهرة واشرف
افراد الشكر نعمة باطنة فللنعم الظاهرة اختصاص بالحمد ليس له
شمول مع الشكر لثناء ولها جميع افراد الحمد دون الشكر وللنعم الباطنة
اختصاص بالشكر ليس لها شمول مع الحمد لثناء ولها اشرف
افراد الشكر وعدم ثناء ولها شيء من افراد الحمد ومطلق النعم
لا اختصاص لها بشيء من الحمد والشكر فاقتضى سياق كلامه
ان لا تكون الآلاء والنعماء بمعنى واحد وان لا يحمل احدهما مطلقا والآخر
خاصا لعدم اختصاص المطلق بشيء منهما فسقط ما قيل من انه لو فسر
النعماء بالاعم لم يحتج عن حسن لسوق الموارد الثلثة وان لا يحمل الآلاء
نعما باطنة والنعماء نعما ظاهرة وهو ظاهر فتعين ان تحمل الاولى
ظاهرا والآخر باطنا وبهذا التقرير اندفع ما يحتمل تحرير المورد من
الآخرين مقابلة لنوع القلب بشرف منهما وقع الرجحان له
عليها مالم ينضم اليه فعل القلب يدل على ذلك قولهم
في تعريف الشكر فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما لانه لما كان
الباعث على الانعام كان هناك تعظيم باطني قطعا ضرورة
ان الانعام لا يعرف باعثا على الشكر وهذا انما يظهر اذا تعلق
قوله لكونه منعما بالفعل فيكون معناه فعل صادر للانعام
لا بالتعظيم فان الانباء عن التعظيم المعلل بالانعام لا يظهر
السببية وعلى التقديرين يدل اجمالا على الاتصاف
بالكمال وكذلك من قولك لا دلالة لقولنا نصفك بالكمال

على الاتصاف به لصدقه مع كذب الاتصاف بخلاف قولنا
انت متصف بالكمال فانه لا يصدق بدونه فان قيل الحمد هو
الوصف المطابق للاعتقاد لما مر من اشتراط التعظيم الباطني فكان
نعتقدك متصفا بالكمال ولا شك في دلالته على الاتصاف
قلنا التعظيم الباطني لا يستلزم الاعتقاد لما مر من حديث مع
الظاهر ولئن سلم فدلالة قولك نعتقدك على
الاتصاف كما في القول المذكور بعينه ويمكن دفعه بان التعظيم الظاهر دال
لم يستلزم اعتقاد الاتصاف بمضمون الوصف لمغايرته لكنه
يستلزم اعتقاد الاتصاف بكماله بالضرورة الوجدانية كلا
التعظيم الظاهري فانه قد يكون بدون اعتقاده لمصلحة وتعظيمه
يدل على الاتصاف عرفا للعلم بان الشخص لا يكذب بنفسه
فكأنه قال انت متصف في الواقع فيصدق لمطابقته
النفس المتكلم كما في قولك انت متصف بالكمال فان الخبر
انما يصدق بثبوت مضمونه بمعونة ثقة المتكلم فان اللفظ انما
يفيد تصور مضمون الكلام والتصديق امر حادث بمعونة القرائن كما
صرح به بعض الائمة ويمكن ان يقال ان هذه العبارة صورها
مطلق يعني انت متصف لكن لا حاجة الى التمسك بالعرف
كان نصفك ونعتقدك به دال وضعا على تحقق القول والعقد
الدالين على الاتصاف فيدل عليه بالواسطة لان الدال على الدال
دال بالواسطة لان قولنا نصفك ونعتقدك به كان على تحقق القول

ممنوع م

والعقد سواكانا مطابقين للواقع اولا وما يدلان على الاتصاف
لم يكن لاحد الاتيان بها على التمام اما الشكر فلتسلسل
النعم المقتضية له واما الحمد فلتسلسل الجميل وهو الانعام فاندفع
ما يتوهم من ان النعمة انما تقتضي الشكر فالتسلسل فيه فقط   اي معناها
الحقيقي انما يرد لانه ما مر انفا كان تحقيقا لما بينهما اذا اريد
منها اللغوي ولانه لو رجع الضمير الى معناهما كان ذلك
تحقيقا للغوي لانه السابق ويمكن ان يرجع الى اللغوي العرفي
بطريق الاستخدام لكنه بعيد اذ لم يعلم بعد هذا المعنى فلذلك
لم يلتفت اليه   وجعل الضمير في قوله عليه للاعتقاد دون
الاتصاف كما ههنا كذلك عليه في تعريف الشكر اللغوي من اعتبار
ابنائه عن تعظيم المنعم لكونه منعما اذ يعلم منه اعتبار مطابقة الاعتقاد
فان الانعام لا يكون باعثا على اسبوغه اذ وحيث قلنا ان
فعل الموارد بل لا يحصل اصحيته ما لم ينضم اليه فعل القلب
اولى للشعور بهذا القيد وفي ان دلالته على الاعتقاد
لا يستلزم مطابقة الاعتقاد ويمكن ان يوجه بما ذكر في تحقيق ما ذكر في
افعال الجوارح لعدم دلالته على الاعتقاد لجواز ان يكون من الكافر
بل على عدمه فالحمل اولى عليه ليفهم الظاهري وان لم يفهم الباطني
فيندفع الخلل بقدر الامكان   وهذا الابناء في قوله
التي جزء منه وكذا الاول فرد من جزئه لا فعال ان عرف الجمع
افعال متعددة كما سيصرح المحشي بان اجزائه عرف كل

عضو من عضو فصرف اللسان جزء منه والقول المخصوص فرد من جزء
فلا يرد ما يتوهم من ان جزء الشكر هو جزئيات القول الدال على
التعظيم لا المفهوم الكلي لان الكلي جزء الكلي والجزئي جزء الجزئي
ولا حاجة الى تقدير الافراد على صدق الكشاف نوع
بان صرف اللسان اعم من القول المطلق الدال على التعظيم
والجزء هو الاول ويندفع بان المراد من الدلالة المعتبرة في قوله
الدال على التعظيم مطلق الدلالة اعم من ان يكون وضعية او لا
ويرد صرف اللسان كما خلق لاجله فيما اذا انوف دينا
بعد تسليم تخصيص الدلالة بالوضعية ان صرف اللسان الى القول
المذكور جزء منه اذ بانتفائه ينتفي الشكر عن ذمته لمن لم يجد الا
باللسان لا يحصل شكرا ولو كان فردا من جزء لم ينتف بانتفائه
مع تحقق فرد آخر من صرف اللسان وفيه نظر لجواز ان يكون جزء البعض
الافراد ونشر طالتعين للافراد كما ستفصل بعد ذلك في بحث
النسبة بين الحمد اللغوي والشكر العرفي مع توجيه ما ذكره قدس سره ههنا فلتت
بان من المراد من التعريف صرف الجميع الى ما خلق لاجله ولدى
الجميع وعلى الثاني يلزم ان لا يتحقق الشكر اصلا وعلى الاول لا يكون القول
المذكور جزء منه بل فردا من جزئه قلت المراد الجميع ما خلق لاجله ولا يلزم
عدم تحقق الشكر فان المخلوق لاجله هو ما يكلف به والاتيان بالجميع
ما يكلف به غير مستبعد نعم هو قليل ولا باس   يعني
والاطلاع اي صرف البصر الى ما خلق لاجله هو جزء الى المطالعة

ليتوسل بها الى التامل حتى لو لم يكن لاجله لم يكن صرفا الى ما خلق
لاجله الى تلقي ما ينبئ عن رضاته الى ما ينبئ عن رضاه فان الاوامر
بدل على رضاه تعالى في الاتيان بمتعلقاتها وما ينبئ عن الاجتناب
عن ساخطه وسنهياته فان النواهي تنبئ عن الاجتناب عن
ساخطه في ترك متعلقاتها وارد فيها يتولى غير استعمال
الالات تنبيها على صرف السمع الى التعلق المذكور انما يحمل صرفا
له فيما خلق لاجله اذا جعل وسيلة الى الامتثال ووجه
ثالث لا تنافي هذا جزء من الوجه الاول اذ قال فيه اذ قد عبر
فيه بنعم مخصوص هو الله تعالى لا انا نقول العمدة محط الفائدة هناك
عموم النعم بالنسبة الى الوصلة وغيرها في الحمد وخصوصها في
الشكر والتوصل لاعتبار النعم المخصوص ملحوظة لو قيد تقابل الوجه
الاول بالنظر الى ما اعتبر في مفهومها والثاني بالنظر الى الواقع
فتامل لا انا نقول هو فعل واحد اتحد لكن من قبيل تكون المجموع فعل
اللسان والجنان والاركان قسما رابعا فان الحمد فلا يكون التقسيم
الى الثلثة حاصرا لا اثنين منها قسما اخر فيبلغ عدد الاقسام
الى السبعة اجيب بان التقسيم المذكور على سبيل منع الخلو بمعنى انه
لا يخلو عن الامور الثلثة ولا منع الجمع وفيه نظر لان القسمين
منها والثلثة لا يجتمع في الصدق على فعل مورد اذ لا يصدق
على فعل مورد انه فعل اللسان وفعل الجنان وفعل الاركان [illegible]
صدق عليه انه مجموعها فتامل والوجه ان يقال مجموع الافعال و

[illegible]

ولو كان

68

ولو كان واحدا في التوصيف لكنه خرج عن المقسم بقيد الوحدة المعتبرة
فيه كما قرره المحشي قدس سره ولا ينافي ذلك الاعتراف بكون مجموع
الافعال فعلا واحدا لان الوحدة المعتبرة في التوصيف غير الوحدة
المعتبرة في المقسم لانها من جنس الوحدة العارضة لكل قسم
من انواعها كانت الاقسام او غيرها فيخرج عنها مجموع الاقسام
باعتبار تلك الوحدة فتامل ولو اجاب بمنع كون التوصيف فعلا
للوحدة لتم ولم يتوجه هذا السؤال وههنا بحث اخر وهو ان النسبة
المذكورة بين العرفين انما تتم اذا اعتبر في الشكر العرفي كونه في مقابلة
النعم ولا اشعار به في التوصيف فيلزم ان لا يكون بينهما عموم من وجه مطلق
اذ لو صرف العبد جميع ما انعم الله عليه فيما خلق لاجله لا في مقابلة
النعم بل لاجل كماله الذاتي تعالى او لانه بشبة ترغبه اليه كما هو
رتبة خلص العباد لا يكون حمدا عرفيا مع انه شكر عرفي نظرا الى
ظاهر التوصيف وقد يجاب عنه بان هذا القيد يستنبط من تعليق
الحكم بالوصف المناسب الصالح للعلية ويلزم من ذلك ان الحكم
[illegible] ولا واسطة بين الشكر والكفران وايضا ان
المراد بكونه في مقابلة النعم ان يكون بازائها وعوضا عنها ولو بحسب
ملاحظة والحاصل الغاية عرفا لا حقيقة فتامل فعل واحد
قد تعدد هذا العبد بتسليم التعدد في قوله فعل الوحدة
صرف الجميع من قبيل الثاني وقد يقال هذا المخالف لما سبق من انه
فعل واحد قد تعدد متعلقه فانه دليل على انه واحد في ذاته

[illegible]

متعدد بحسب المتعلق وهذا يدل على انه متعدد في ذاته واحد بحسب
الاعتبارات والجواب انه لكونه مركبا لا ينافي كونه واحدا فهذا
تحقيق لوحدته من القسم الاول ومن القسم الثاني وحاصله ان حرف
الجميع فعل واحد اعتبارا مركب من حروف متعددة فان قلت
الاخير يدل على تعدده بحسب الاجزاء ايضا والاول انه متعدد
بحسب المتعلق فقط قلنا يمكن ان يقال انه تنزل عن المقام الاول
كانه قال لا نسلم انه متعددة في ذاته بل هو فعل واحد في ذاته
والتعدد في متعلقه ثم اعرض عنه الى التحقيق وهو انه متعدد بحسب الاجزاء
ولكنه واحد بالاعتبار كالعسكر والاولى ان يقال ان الاول بيان
لكون المفهوم فعلا واحدا والتعدد في متعلقه والثاني تحقيق صدقه
على مجموع الحروف التي ذكرناه ما صدق هو عليه وذلك لا يتم الا
الا بان يتحقق ان ذلك المجموع فعل واحد فقوله وحرف الجميع
قبيل الثاني حكم على ما صدق هو عليه على طريق الحمل المتعارف
فتامل ولذا بين الشكر اللغوي واخيه اللغوي تنقض بالمباينة اذا
ما تصادقا في مثل التصفيق مثلا فانه لا يتجه بحث شكر ونقل
عن بعض الناظرين في هذه الحواشي توجيه ذلك كما سبق الى الذهن
وقد يقال المراد باللسان مصدر التعبير سواء كان بشارة او عبارة
او كناية وقد يعرف بعض المتاخرين النطق الماخوذ في تعريف اللسان
بذلك والوصف المعتبر في تعريفه ايضا هو التعبير عما يدل على الاتصاف
باي طريق كان وح فقوله وهو باللسان وحده حصر اضافي بالنسبة

اي م

بالنسبة الى الجنان والاركان والمراد باللسان خصوصية التعبير في
فيكون هذا التعريف حقيقة لا انه بالكلام ولا ان يكون باللسان وفيه
انه مع هذا التكلف ينتقض بما قاله التعريف مطلقا واعلم
ان الامام فسر الحمد دفعا لما يتوهم من ان هذا الاصطلاح لم يعهد من كلامهم
وتفسير الشكر بما ذكره الحمد وقد صرح الامام الغزالي في الاحياء
بمثل ذلك قيل وبهذا المعنى ورد قوله تعالى وقليل من عبادي
الشكور وقد يقال الظاهر انه بالمعنى الاول ويحمل القلة بالنسبة
الى المبالغة اذ لا يتصور المبالغة في المعنى الثاني كما يسبق الى الذهن المراد
صرف الجميع في الجميع فيكون الشكور بهذا المعنى ممتنع الوجود لا قليلا ولكن
يحتمل ان يسلم استقامة الحمل على هذا المعنى فلا يتعين لجواز حمله على
الاول ايضا والجواب ان صرف الجميع في الجميع متفاوت بحسب
استغراق الاوقات وعدمه ويتحقق المبالغة فيه باستغراق
الاوقات وعدمه ويتحقق المبالغة بان يتحقق صرف الجميع في
الجميع في اكثر الاوقات او في جميعها الا ان صرف الجميع في الجميع او
في الاكثر محال بتصور ضرورة انه لا يمكن صرف طاقة الانسان في كل
وقت من الاوقات في جميع ما خلق لاجله كالذكر والفهم واذا
الاعمى من البصر الى غيرها لانا نقول جميع ما خلق لاجله هو جميع ما كلف كان
صرفا ذاته المكلف في بعض الاوقات بجميع ما يجب عليه في ذلك
الوقت فهو شاكر واذا استمر على ذلك الوصف في جل الاوقات
او في معظمها فهو شكور واما دفع احتمال المعنى اللغوي فيمكن ان يقال ان

مبنيا على ان البالغ في الشكر اللغوي ليس قليلا فليتأمل فيه لا يقال
اذا لم يعتبر عموم الاوقات فقد يتحقق الشكر العرفي بدون الحمد اللغوي
كما اذا صرف العبد في غير اوقات الصلوة جميع الآلات فيما
كلف به في ذلك الوقت ولم يحمد الله تعالى بلسانه فانه ليس
مكلفا به في ذلك الوقت بل صرف اللسان الى انذار اعمى يقع
في البئر ونحوه من الواجبات عليه في ذلك الوقت فقد صرف الجميع
فيما كلف به في ذلك الوقت شكرا عرفيا مع انه لم يتحقق منه الحمد
اللغوي في ذلك الوقت فيختل النسبة المذكورة بينهما لانا نقول
الصرف المذكور انما يكون شكرا عرفيا اذا كان مسبوقا بكلمتي
الشهادة ومن تلفظ بها فقد تحقق الحمد اللغوي والمدعى
فيما سبق هو ان الشكر العرفي لا يتحقق بدون الحمد اللغوي لا انه
جزء الكامل شكر عرفي وبهذا يظهر صحة التقيية وكان المحشي للاشارة
الى ذلك النقشة قال قيل   ونقض بقوله تعالى
واما ثمود فهديناهم ونقض الاول ايضا بقوله تعالى انك لا تهدي
من احببت اذ حمله على المعنى الاول لا يناسب الغرض المسوق
له الآية واضمار التجوز مشترك وللتنقيشة مجمل في الحمل
على الاول مجال جدا وهناك بحث آخر وهو ان الهدى مطاوع
للهداية فالهداية بأي معنى كان كان الهدى بمعنى المطاوعة فلا تخلف
عنه ضرورة فلا يجوز حمله على المعنى الاول ايضا لاشتراك المحذور
لا يقال لعل الاختلاف انما هو في معنى الهداية واما الهدى فهو مطاوع

للمعنى

هو تلك الواجبات شرط الاسلام
فبدونه لا يتحقق صرف الجميع
الى ما خلق لاجله ٣

للمعنى الثاني وفاقا فيصح حمل الآية على المعنى الاول ويمتنع حملها
على المعنى الثاني لانا نقول لكن الهدى بمعنى الوصول البتة مع عدم كون الهداية
بمعنى الايصال اصلا مستبعد جدا على انه قال في تاج المصادر
الهدى راه نمودن وراه يافتن ويمكن الجواب بان الهدى هاهنا
مطاوع للمعنى الاول ومعنى الآية ارينا هم الطريق فاستحبوا العمى
على رؤية الطريق وهذا كناية عن عدم سلوكهم الطريق وانما لم
النقل عن المحجة البيضاء المستلزم لعدم الوصول بل عين عدم
الوصول فيصح حمله على المعنى الاول من غير خلل ولا يجوز الحمل على المعنى
الثاني والا لكان الهدى مطاوعا له فيصير المعنى اوصلناهم فلم يصلوا
لاستلزامه لان يكون العود مستدركا مثل ذلك في هذا المقام
لا يستحسن تركا ونظائره في الخطابيات شايع خصوصا
في الادعية كما يشهد به من تتبع المأثورات والاولى ان يقع
في التعليل الى الحمل على التنبيه اولى من الحمل على التأكيد
ان طلب الثبات واستفاضة كما هو المشهور وانما
صرفه في شرح خطبة الشرح عن المشهور بقوله اضافة الحقائق
المعارف التعظيم في النعم المراد به العلوم الحقيقية المشتملة على الضروريات
والنظريات   كان الواقع مطابقا له الخ الملازمة ممنوعة
فان نسبة الواقع الى الاعتقاد يحتمل ان يكون بالمطابقة فيصح البناء
ثم من الواقع مطابقا لنسبتها   لان المنظور اليه اولا في فيه
نظرا لان المطابقة والمطابقية متضايفان وهما معا كالابوة والبنوة.

وغيرهما من مقولة المضاف فكما ان المطابقة بالكسر قائم بالواقع متعلق
الى الاعتقاد فالمطابقة بالفتح قائم بالاعتقاد متعلق الى الواقع
ولا يلزم تقدم احد طرفي النسبة في الملاحظة على الاخر ولان نظرا
الى ان الملحوظ منظور اليه اولا وبالذات ثانيا على ان المقصود بالذات
موضوعاته وملاحظة المعنى الاجمالي البتة يلزم ان يكون المنظور اليه اولا
في المطابقة بالفتح هو الاعتقاد والجواب ان المراد بالمطابقة
بالفتح كون الواقع مطابقا له على طريق وصف الشي بحال متعلقه
ولا شك ان المنظور اليه اولا في هذا الاعتبار هو الواقع وما نقل
من حاشية الحاشية عن الشيخ اشارة الى ذلك فتامل ويمكن
ان يقال المراد بالمنظور اليه اولا ما يستحق التقدم في الملاحظة و
والفاعل في كل من الاعتبارين ولا يلزم تقدم الملاحظة وذلك
بحق الفاعل التقديم فالفاعل في الحقيقة الواقع وفي الصدق الحقيقي
والعقد فتامل   جعل بيان النسبة بين المفهومين تتمة لكونهما
او لم يعتقد به كانه واقع استطرادا   اشارة الى براعة
الاستهلال اي اشارة الى ان فيها براعة الاستهلال فان الكل
يدل على ان في تلك القواعد براعة الاستهلال
قلنا فايدته ان كان الغرض منه ايضا اشارة الى براعة الاستهلال
من حيث انه فيه اشعار بغاية مقاصد الكتاب ويمكن ان يحمل
تلك الفائدة بنفسها نكتة مستقلة   علوم نظرية في
الاغلب فيه ان المراد منها وان كانت علوما بديهية فهي من العلوم

النظرية

النظرية بالمعنى المراد ههنا لاكتساب بل عند المحشي قدّه فيمكن
بديهيته فلا وجه للتقييد بكونها نظرية في الاغلب لكنه يمكن مماشاة
الى النظر لان النظرية بالمعنى المقابل للعملية وبه يتم الوعد بالمباحث
المباينة فكان اللايق ان يقول انها علوم نظرية بالمعنى ههنا
وقد يحتج الى هذا ناظرا الى ان المسائل لا يمكن بديهيته كما قيل
هي المحمولات المثبتة بالدليل وقيد انه خلاف ما قرره المحشي
وايضا الملائم على هذا التقدير ان يفرع عليه كونه من مسائل الحكمة
النظرية لا مجرد ارتباط الالة بها وتفصيل المقام ان تلك
الاعمال والاخلاق من احوال النفس الناطقة التي هي من موضوعات
الطبيعي فهي على الوجه الكلي من محمولات ذلك العلم وربما صار
موضوع المسئلة فان الاعراض الذاتية لموضوعات العلم
قد يصير موضوعات المسائل فهي من حيث انها اعراض ذاتية
للنفس من مسائل الطبيعي ومن حيث تحقق حقيقتها وكون
وجودها من مسائل الالهي ومن حيث انها اعراض ذاتية
للنفس من حيث انها يصدر عنها الافعال المحمودة والمذمومة
من مسائل الحكمة العملية يتوقف بها من المبادي التصورية جزء من العلم
على ما قرره المحشي في حواشي شرح المختصر نقلا عن الشيخ ولما قرره
في جزء من المبادي يطلقا انما يعد جزءا تغليبا وكيف ما كان
فلا يظهر وجه لقوله انها علوم نظرية في الاغلب فانها كما عرفت
مبادي مشتركة بين النظرية والعملية غاية ما في الباب ان تفاصيلها

للطبيعي والالهي اللذين من الحكمة النظرية
والحكمة العملية ايضا والمبادي التصورية
صح

فلا يمكن من محمولات العلوم النظرية كالمز تفاصيل احوال النبات
والحيوان والانسان اذا اخذت من بعض الحيثيات محمولات
العلوم الجزئية الموضوعة تحت الطبيعي ولكن تحت التفاصيل
ثبت اقل من الكليات خرج كثير منها في الاغلب عليها
نظرية فالوجه ان يقال ان مراده بالعلوم النظرية ههنا الكسبية
ولذلك فرع عليه ان للالة المذكورة تعلقا بها ولما كان كونه
كسبيا ضعيفا في اقتضاء الاشارة اليها لاشتراك
سائر العلوم الكسبية معها قواه بان ضم اليه ان المذكوره
في الطرف الاخر لا تحتاج عن الاشارة الى الحكمة العملية المجموع
نكتة في الاشارة اليها بهذا التوجيه كلامه قدره وانت خبير
بانه لو قال انها علوم نظرية بالمعنى المقابل للعملية كان اظهر
واخصر فتامل   خلوها الى قوله ولئن نوقش الخ هذه
العبارة ظاهرة في ان خلوها عن جميع العلوم الحضورية والحصولية
ظ ولئن نوقش الخ ويرد عليه ان الخلو عن العلم بذاتها باطل
عندهم اذ المجرد لا يغفل عن ذاته فكيف يمكن الخلو عن مطلق العلوم
ظاهرا ولئن حمل على ان الخلو عن جميع العلوم الحصولية فكذا الجزئي
لان المشاهد لا يرتبط به اصلا فالنفس اما قوية لا ينتفع
او غير منتجة اصلا وعلى الوجهين لا يصح تلك العبارة ويمكن ان يقال اراد
ان الخلو عن جميع العلوم ظ المعنى المراد اعني العلوم الحصولية ولئن توهم
المناقشة على ظ اللفظ فتامل ثم ان خلوها في مبدا الفطرة انما يظهر

لان محمولات الطبيعة م

لان

لذوي الحدس بملاحظة حال الطفل وتجارب احواله وما ذكره
الشيخ من ان الطفل يتعلق بالثدي حال التولد بالهام فطري في
ذلك لان المراد بمبدا الفطرة حال تعلق النفس بالبدن وهو
سابق على تلك الحالة فعليك بالتامل في هذا المقام لينكشف
لك ما في الزوايا من الخبايا   الشيء والا لامتنع اتصافها
بها قد يناقش فيه بان الاشياء انما تقابل الامكان الذاتي
والمفروض انتفاؤه ههنا هو الامكان الاستعدادي وجوابه
ان انتفاء الامكان الاستعدادي في الحوادث يستلزم انتفاء
الامكان الذاتي لما بين ان كل حادث مسبوق باستعداد
المادة   وتنبيهات لما بينها الح الناظرين فيه بتشكيك
من حيث ان التنبيه للمشاركات يستلزم العلم المشترك فيه
الذي هو الكلي والتصديق بثبوته لها والتنبيه للمباينات يستلزم
التصديق بسلب ما ثبت لاحدهما عن الاخر فلا يصح جعله معدا
لتحصيل الصور الكلية والتصديقات النسبية بينها والتحقيق ان
مراده بالتنبيه للمشاركات والمباينات ادراكها على الوجه
الجزئي بالقوة الواهمة كما يدرك الشاة بالقوة الواهمة ملائمة
جزئية بينها وبين ولدها ومنافرة جزئية بينها وبين الذئب
وذلك الادراك الجزئي من حيث انه متعلق بالنسبة التي
بينهما من ارتباط الطرفين يلائم الادراك الكلي فيصير معدا لتحصيل
الصور الكلية ومن حيث انه متعلق بنسبة بين الطرفين على

خ ا
يتعلق بالنسبة الجزئية التي لها ارتباط بالطرفين

على وجه تحصيل النفس التصديق بعد انضمامه بل التنبيه للمشاركات
يلائم الحكم الايجابي والتنبيه للمباينات بعد للحكم السلبي فما
فاتفق ذلك تعرف انهم لم يجوزوا اول المراد بل هم في واد وهو
في واد   اي صفة كما قال الخ فحاول بذلك دفع ما يورد
على ظاهر العبارة من ان الانفعال لم يوجد بعد فكيف يحصل ملكة
فان الكيفية النفسانية تسمى في بدو الحصول حالا واذا رسخت
سميت ملكة فما لم يحصل لم يصح ان تحصل ملكة فوجه العبارة
بان المراد ههنا الملكة التي هي مبدأ الانفعال ومنشؤه والايراد
توهم ان المتبادر في مثل الاضافة البيانية وليس كذلك
لان الشائع اضافة الملكة الى الافعال كما في ملكة الاقدام على الحرب
وملكة الاقتحام في الا   وملكة المباحثة الى غير ذلك من النظائر
والاضافة لامية باعتبار المبدائية لا بيانية الا انه لما ان الغالب
ان حصول تلك الملكات بعد سبق فاشتداد تلك الافعال
فيتوهم ان الاضافة بيانية وربما يتوهم انها لامية بمعنى ان الافعال
مبدأ لها وليس كذلك اذ لو كان تلك الملكة فطرية من سبق
تلك الافعال لا يمنع الوصف العام والخاص من ان يطلق عليها
ملكة تلك الافعال كما لا يخفى على من له فطرة مع ادنى تتبع
لاستفادتها الخ فضميرها راجع الى المرتبة والفاعل محذوف
او الى النفس والمفعول محذوف   وذلك انما يكون
الخ الحصر قرب نظر يصير نحو ما لبعض النفوس برتبة واحدة

كالحدس

كالحدس من نفس من له ادنى فطنة ثم الفطنة سليمة حصلت
لها صفة راسخة الخ حاول بذلك مثل ما حاوله في قوله لكنه
الانفعال ولا يحتاج اليه كما اشرنا اليه هناك من ان المتبادر
هي بيانية الملكة لا يضاف اليه   وانما سميت تلك
الخ او لان هذه المرتبة مسبوقة بحصول الكمال الذي هو مرتبة
الفعل بل تنكر حصوله غالبا او لانه محفوف بفعلين سابق
ولاحق او لان العلوم ما لم يصر مخزونا فكانه غير حاصل بالفعل
لانه في معرضة الزوال فاذا اخزن فكانه الآن حصل بالفعل
او لانه غاية الكمال الذي في وسع النفس لحظ ذات في عالم القوة
لنحو ما ح عن دوام المشاهدة   لئن تشاركه الحيوانات
الخ اي لحقت الزكاء والمراد مشاركتها في حصول البديهيات
فلا يرد ان البديهيات الكلية مخصوصة بالانسان فلا وجه
الى تخصيص البديهيات بالحسيات الجزئية ولكن ما فيه من الوهن
فان الاشتراك في الحس لو كان سببا الاعتداد فيطلق
العلم كذلك والتوقف فيه بعد اقرب لا يخفى عن رفاوه
بل جل كمالها المعتد به من الكمالات العلمية ايضا من كمالها العقلية
المرتب وهو العقل بالفعل لكن العقل بالفعل اقرب
من العقل بالملكة باعتبار انه يكفي في الاول الالتفات وفي الثاني
يحتاج الى ترتب القضايا ولا يرد عليه ان الاستعداد الاقرب
المستعقب للمستفاد هو مرتبة العقل بالملكة ايضا فلا يخص العقل

بالفعل اقرب منه مطلقا لان نوع العقل بالفعل قريب مطلقا
بخلاف نوع العقل بالملكة فقد يرد على انه يتجه لمن يترقى في جميع مراتب
العقل بالملكة يحتاج الى الكسب والى اجراء العقل اجزاء الكسب
اذ حصول النظر مقارن لتمام الكسب وفي تحصيل العقل المستفاد
وما لم يتم الكسب لا يكفي مجرد الالتفات بخلاف العقل
بالفعل اذ يكفي في جميع مراتبه التوجه والالتفات
والنظر الى ما بين الجنبين ولذلك لم يجمع الشارح بين مراتب العقل
بالفعل كما في السوابق   اذ قد يكون النفس الخ فيه نظر
لان مبادي الاول مشتركة بين جميع النظريات فاذا حصلت
كانت النفس بالنسبة الى جميعها في مرتبة العقل بالملكة ضرورة
انه اذا حصل ضرورة يخرج النفس من مرتبة الهيولاني
الى مرتبة الملكة ولا ثبت بينهما الوسط وهو خلاف الاصطلاح
ويمكن ان يوجه كلامه بان مراده انه قد يعتبر كون النفس بالقياس
الى بعضها في مرتبة الهيولاني وان كانت بالنسبة الى الجميع
كذلك كما يشعر به التنويع على قوله هذه المراتب يعتبر بالقياس
الى كل نظري وان لم ينظر الى الاعتبار بالنسبة الى البعض دون
البعض يحسب يتفصل الامر الا في المرتبتين الاخيرتين
لزمه ان لا يوجد المستفاد لو فرض ممن لم يكتسب الا نظريات
قليلة بل لو فرض بان لا يكتسب تدريجيا فكل احد في اول
ويلزم الا يكتسب بل ما يثبت به ذلك النظر يصدق عليه انه

ادرك

ادرك جميع النظريات الذي ادركها بحيث لا يغيب عنه شيء
ولئن نوقش في اطلاق لفظ الجميع فقد فوض اذا العقلية
الكلية صادقة حيث انحصر الموضوع في شخص ومع تعدده
الذي يمكن فرضه بثلث نظريات مثلا ويمكن الجواب بان
المراد عدم وجود المستفاد في احد من اهل الكمال فان وجوده
في غيرهم مع انتفائه عنهم محذور فاحش فتامل
قال قبيل الهيولاني الخ فيه تدقيق قد حقق قدره في هذا الكتاب
وغيره لئن لوازم المهية ما يتصف المهية بها في الوجودين
فاتصاف النفس بالقابلية على فرض كونها من لوازم
المهية يتوقف عنده على وجودها المتوقف على الفاعل
فيكون الفاعل معطيا لها بتوسط اعطاء الوجود كيف والكمالات
من الوجود وتوابعه كلها من المبدا الفياض فلا حاجة في الجواب
الى نفي كونها لازم المهية على ان فيه تسليم كون لوازم المهيات
من عطايا الفاعل لا بالجعل لعل ذلك مبني على ما اشتهر عندهم
من ان الاثر العلة البعيدة لا يصل الى المعلول اذ ح يكون اثر الفاعل
هو الوجود واللازم اثر المهية لا انا نقول هذا يقدح في ثبوت
كون الصلاحية بالفعل من عطاياه لانه علتها البعيدة فان
ذلك يتوقف على ايجاد الفاعل فهو على ما ذكرتم لا يدل على
كونها من عطاياه بل على عدمه لانه كالذي لوازم المهية مستندة
الى المهية الموجودة باحد الوجودين فكذا اللازم الوجود مستند الى   المهية

الموجود بذلك الوجود فاذا لم يكن الاول من عطايا الفاعل بنا،
علي انه اقرب الوسط لم يكن الثاني منها ايضا قطعا لبعد ذكر
فتامل   لعدم تفطنه للاندراج اي فيه نظر لان تفطن الاندراج
لئن كان شرطا للانتاج فالبليد لم يراع جميع قوانين المنطقية لاخلاله
بهذا الشرط الذي هو من جملة تلك القوانين المنطقية لئن لم يكن شرطا للانتاج
لم يتبع الخطاء للاخلال به والجواب اختيار الاول لكنه ليس شرطا
يمكن حصوله بمجرد رعاية القوانين بل هو من خاصية النفس لمن
اوسط الحس اذا راعوا القوانين المنطقية من الترتيب الواجب
والايجاب الصغرى وكلية الكبرى مثلا يحصل لهم تفطن الاندراج واما البليد
فلا يمكن منه تفطن الاندراج ولئن بالغ رعاية القوانين المنطقية والحاصل
لئن التفطن شرط لكنه ليس من الشرايط التي تكون الصناعة كافية
في تحصيلها بل لابد له من ارتفاع البلادة المنافية وفيه تامل
رعايه لازدياد الحرارة لئن الغباوة مانع عن سلوك
الطريق الموصل اغني مراعاة القوانين والغوايه عبارة عن سلوك
الطريق الغير الموصل فكان ينبغي ان يقدم الاستعاذة عن الغواية لكن
اخرها رعاية لازدياد مجانستها ويمكن يرتق الغباوة يستلزم
الجمود المنافي للحركة والغواية هي الحركة في غير صوب الصواب فالاليق
تقديم الاستعاذة عن الاولى   لئن الاعلام يتعلق بالامر الخارجي   علي ذا
او لانه يخالف لما نص عليه الفارابي وابن سينا من ان المعلوم الذات
هو الصورة والامر الخارجي معلوم بالعرض فالاولى ان النفس لا تعلم

الا ما حصل

الا ما حصل فيها وهو الصورة وجه الدفع عن ذلك انه لو ارتفع عن
الخارج لكان الادراك بكماله الاولى الا ترى ان النايم والمبرسم
يدركان ما لا وجود له في الخارج على نحو ادراك ما في الخارج
والاولى ان يقال الاعلام يتعلق بالمهية من حيث هي فانها المنكشفة
على النفس والالهام يتعلق بها من حيث وجوده الذهني فان الملحوظ الصريح
اي المهية باعتبار الوجود الذهني ولئن كانت المهية من حيث هي
ملحوظة في ضمنها ايضا فالاعلام يتعلق بالمهية من حيث هي من غير
تعينه لكونها في ضمن فرد بخلاف الالهام فانه يتعلق اولا بالمهية
الموجوده في الذهن وثانيا بالمهية في ضمنها وهذا على مذهب من
اثبت الكلي الطبيعي ظاهر اذ تمهد ذلك فالمناسب تخصيص
الالهام بالصدق والنكتة المذكورة تخصيص الاعلام بالحق للمعاني به فتامل
في خواتيهما والا لا احتاجت اي هذا دليل الاقتضاء للجواز
لئن يمكن عدم الاحتياج الى الكسب بعد حصول الاستعداد للاخراج بها
كما في الاوليات حيث لا يدم الى عدم الاحتياج الى الاكتساب
فيهما لا اخراجها   قال ذرا منهما اي هذا مشعر بان المراد بالالهام
ههنا هو المعنى المشهور وهو لا يلايق الاعلام وهو مناف لما سبق
منه من اتحادهما بالمال وحمل الالهام ههنا على المعنى المشهور و
ونما سبق على غيره تعسف والنكتة في قوله لا علم لنا الا ما علمتنا نظرا
الى قوله اعلام الحق وقوله العلام الحق لا دراية الا ما الهمت نظرا الى
قوله والهام الصدق وقوله انك انت العليم الحكيم بمنزلة التعليل

قوله لا علم الا ما علمت قوله والجود الكريم بهذه المنزلة قوله
ولا دراية الا ما الهمت فتامل اي بعلم الاشياء الخ
ففي العبارة توهم اللف والنشر المرتب وقد يكون قوله ونفعل الخ
على ما ينبغي اشارة الى نوع الحكمة كما صرح به بعد ذلك حيث قال
كان جزء الحكمة اي الاتيان بالافعال على ما ينبغي ويرد عليه ان تفسير
الحكمة بمجرد العمل غير مشهور الا انهم ذكروا في علم الاخلاق
ان الحكمة التي هي احدى الفضائل العلية وجزء من العدالة هي المتوسط
بين الجربزة والبلاهة لا الحكمة المفسرة بالعلم بالاشياء
على ما هي عليها ولا يخفى ان هذا المعنى ليس بعمل وغير ملائم ههنا
بل الاشبه ان المراد ههنا بالحكمة العلم والعمل جميعا فيكون العلم مذكورا
صريحا وفي ضمن الحكمة ايضا ويمكن توجيه كلامه قدس سره على ما لا ينافي
ذلك بان يجعل المجموع تفسير المجموع العلم والحكمة ولذلك لم يكرر
ذكر العلم ويحمل قوله فيما بعد على ان مراد المص من جزء الحكمة جزؤه
اعني الاتيان بالافعال على ما ينبغي فان جزءها الاخر وهو العلم قد ذكر
صريحا فكانه اقتصر على ما هو محط الفائدة لانه اراد تفسير الحكمة
بمجرد العمل فتامل وحيث انهاه وضاع الكلام الخ مدخلية لهذا
في وجه التسمية من حيث ان الكلام يتضمن احكام الجزئيات التي لا تتناهى
فهو بهذا الاعتبار من الاسرار قال الاولى الخ لم يرد التوزيع
ليرد عليه عدم صحة الاضراب بل اراد ان الحكم باشتمال مجموع
معنى الحمد والشكر على الكل نظرا الى جزئه الذي هو الحمد وعلى الكل نظرا الى

جزئه الذي هو الحمد وعلى الكل نظرا الى الاخر فافهم جدا وفيه نظر لان
معنى الحمد العرفي المراد ههنا يشتمل على كلها ايضا لان الاعمال
الشرعية الظاهرة كلها فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منقادا به
الامر لكن اشتماله عليها اشتمال الكلي على جزئياته واشتمال
الشكر عليها اشتمال الكل على اجزائه وهذا الفرق لا يجدي نفعا
ههنا لان اشتماله على الكل ايضا كذلك فالاولى ان يقال كل
من الحمد والشكر ناظرا الى كل من الجانبين وبيانه ان المراد بتهذيب
الظاهر باستعمال الشرائع هو الاتيان بالمامورات وترك
المنهيات فان جعل الترك فعلا كان الحمد والشكر مشتملين
على كلها وان جعل عدما كانا مشتملين على شطرها فكانه مال
الى جعل الترك عدما ولذلك اضرب عن الحمل الى الكل
في الحاشية نقلا عن شرح مقامات العارفين فصار الحق
في بصره الذي به يبصر الخ قد بين الشيخ في ترتب ذلك على ما
وجهه ووجهه انه اذا راى كل كمال مستوفيا في كمال الحق
في نظره كمال الا وهو كماله تعالى الذي هو عين ذاته فصار الحق
في جميع كمالاته من السمع والبصر والعلم والقدرة والوجود يرجع كلها
في نظره الى كمال الحق الذي هو عين ذاته فصار العارف
متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة بمعنى انه صار صفاته عين
صفاته لا بالمجاز كما يقول اهل النظر بان يتصف بصفات
متغايرة لصفاته مناسبة لها وهذا مرتبة توحيد الصفات

وما ذكره بعده وذلك هو توحيد الذات واعلى منه ما ذكره اولا
هو المرتبة الثالث والبها بقول النبي صلى الله عليه وآله لا يزال العبد
يتقرب الي بالنوافل حتى احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره
الذي يبصر به الى آخر الحديث ولذلك يسمي ائمة الكشف والتحقيق
هذه المرتبة بقرب النوافل ومقابلها بقرب الفرائض وهو ان
يثبت العبد صفاته في مرآة الحق على عكس المرتبة الثالث
اذ هناك كان العبد يثبت صفات الحق في مرآته وهذه
المرتبة هي الثالث والبها بقول النبي صلى الله عليه وآله فان الله تعالى قال
على لسان عبده سمع الله لمن حمده تحقيق هذا الابحاث المقام الله
الموفق لنيل المرام وما جاء من لفظ المبدأ والمعاد دون ان اليهما
بالايمان بالله واليوم الآخر كما قاله شيخ العاصمة ومن التعجب
العجاب الذي يبهر الالباب انه قد تبع في عصرنا هذا احداث
احدثت ما لم يسمع الآذان ولم يخطر على جنان منهم من منع جواز
اطلاق المبدأ والمعاد على هذين المعنيين في اصطلاح المتكلمين
والحكماء متمسكا بانه لا يجمع بينهما لوهم التقابل بينهما وان التقابلين
مع ان المبدأ فاعلي والمعاد زماني وبان اسماء الله تعالى توقيفية
عند المتكلمين فلا يجوز اطلاق المبدأ عليه تعالى مع شيوع هذا الاطلاق
في عبارات المتكلمين والحكماء بحيث لا يقدم على انكاره
الا من يجحد الشمس في ضحوة النهار ولكن العناد يلجئه الى الانكار فتارة
يسلم اطلاق المبدأ والمعاد منفردين بهذين المعنيين ويمنع اطلاقهما

تبع ذا
الظاهر

٤

معا كذلك وتارة ينكر اطلاق المبدأ منفردا ايضا بهذا المعنى متمسكا
بان اسماء الله تعالى توقيفية ولا يدري ان ما ذكره بعض المتكلمين من ان
اسماء الله تعالى توقيفية قد حققه المحققون مثل الامام حجة الاسلام
والامام الرازي وغيرهما بان المراد الاطلاق على وجه التسمية
لا على طريق الوصف مع انه لو سلم عدم جوازه كان اعتراضا
شرعيا عليهم من حيث انهم ارتكبوا منهيا وذلك لا ينافي الشيوع
الثابت في كلامهم ثم لا يخفى ان الاعتراض مخصوص بما ليس مثل
مثل الواجب الوجود وصانع العالم وغيرهما مما اشتهر بينهم فان
شيئا منها لم يرد في اسماء الله تعالى الحسنى ولا يتبادر التقابل
في مطلق البدء والاعادة مما لا محذور فيه لجواز ان يكون المراد
منهما مبدأ الانسان ومعاده اعني مبدأه الفاعلي ومعاده
الزماني وتبادر التقابل في البدء والاعادة يقتضي ان يكون
التقدم والتأخر بنحو واحد حتى يكون المبدأ فاعلا والمعاد
غاية ممنوع كيف والاطلاق المعاد على الغاية مما لم يتعارف
ولقد اعجب العلامة الشيرازي وذلك الحبر الذي لم يسبقه علم
يلحقه من نوادره وبدايعه في بعض الكتاب الذي يقتدي
بشرح المجسطي من غير استنباط حيث قال لو علم والد بطليموس
ان نجله يشرح كلام ولده لاختصى وانا اقول لو علم العلماء
الاسلاف انه يخلف بعدهم نظاير ناصر الاخلاف لادهشوا
لتزندقين معهم كتبهم في قبورهم بل لم يرزقوا فقطاما في صحبه يومهم

واعجب من ذلك ان جرى فيض من الشعوب الجاهم المحاجة الى
محجة عن قرب واليهم التصديق في كل هذيان والتصويب
في كل ما سمعوا من غير برهان حتى صمموا على ان هذا الحق ما عليه مزيد
وهذه فتوق تنشأ من طبع سديد وذهن حديد والى الله المشتكى
من زمان شاع فيه الجهل واللدد والعناد وانطمس فيه
طريق الرشاد والسداد ولكن سيؤيد الحق نصيره والله غالب
على امره وهو المستعان وعليه التكلان   ان الزنوا ملة من
ملل الانبياء فهم المتكلمون احبار اليهود والنصارى متعبدون
بملة من ملل الانبياء مع انهم لا يسمون متكلمين كيف وقد قيد
في تعريف الكلام بقانون الاسلام فلعله اراد المتكلمين ومن يحذو
حذوهم في اديانهم لكنه لم يصرح به اكتفاء او لعدم الاعتداد
بمن عداهم وكذا الحال في قوله فهم الصوفية المرعون عن
انتقاضه بالرهبان فانهم لا يسمون صوفية   وحاصل
الطريقة الاولى قد يقال قوله الحاصل في الطريق الاول
والحصول في الثانية اشارة الى قلة مدخلية الكسب في الاولى
وكثرتها في الثانية   احدهما ان الحاصل الخ انت خبير
بان اليقين لا يجامع وهم النقيض بل الجزم مطلقا فتوجيه كلامه هنا
ان الحاصل في الاستناد لا يختلج في بعض المواد من الشبهات
بخلاف الحاصل في تلك المرتبة فانه لا يشوبها اصلا ووقع
ههنا امر اخر وهو انه اشار ابن سينا في بعض تصانيفه الى الشك الخ

انه من الحس بناء على ان المشاهدة يمنع الوهم عن المزاحمة
راسا بخلاف الحس في توجيه ان اليقين بالامور العقلية
قد يقع فيه نوع مزاحمة من الوهم بحيث يحصل للنفس ميل ما بسببه
بالتخييل الى جانب الخلاف بحيث لا يقدح في جزم العقل
كالمنفرد بيت في الليل فانه مع تيقنه ان الميت جماد
والجماد لا يخاف عنه قد يحصل له الدهشة بسبب التخيل
الوهمي الذي لا يقدح في اليقين وفي صورة المشاهدة لا يمكن
توهم مثل هذه المزاحمة ويجوز ان يكون المراد الخفي فيه هذا الامر
وذلك يوجب ان يحصل الكشف التام فيه لو كان
المناسبة التي هي سبب الاستحقاق تحصل بجودة الوحدة
الكيفية كما ان البسيط اولى بها ولا اقل من ان يكون مشتركة
بينها فالاولى ان تكون جهة المناسبة هو التوسط بين الاضداد
فانه بمنزلة الخلو فحينئذ يصير الممتزج مناسبا للمبدأ الخالي
عن الاضداد وكلما كان اقرب الى التوسط كان انسب
بالخلو ومن ههنا تعرف النطق اللبيب على النفوس الفلكية لكونها
اجراما خالية عن الاضداد راسا   فيفيض عليها بواسطة
تلك المناسبات الخ هذا ايميل الى كلام الاشراقيين ولما
عرفت حق ان الافلاك في جميع صفاتها بالفعل الا في الاوضاع
الممكنة فانها ليست في جميعها بالفعل لان كونها بالفعل في
بعضها يستلزم الخلو عن غيره ابدا فاقتضى طلبها لها ان يكون

ذاتها متوسطة بين جميع الاوضاع الممكنة ليتم لها بذلك التشبه
بالمبادي بقدر الامكان   اشد مناسبة من اللطائف
للنفس الناطقة لورود عليه ان اللطافة لفظ مشترك بين
التجرد عن المادة الذي هو صفة النفس الناطقة وبين رقة القوام
والشفافية وقبول التصفو اللاتي هي صفات الاجسام
فلا يثبت مشاركة في معنى اللطافة بينهما وان كان لبعض اللطائف
التي هي صفة الاجسام يوجب المناسبة مع المجردات في الجملة
لكونها اشبه بصفات المجردات فان رقيق القوام انسب
بالمجرد من كثيفه وكذا عديم اللون وقابل التصفو والرق فذلك
لان ذلك المعاني يرجع الى سلب بعض خواص الاجسام
في الاولين ظ وكذا في الثالث من حيث ان قبول القسمة
الى اجزاء صغار يرجع الى سلب قوة المانعة للقسمة القابلة
وعلى هذا فاللطافة المذكورة ليست وجه الشبه بل منشاه
ويمكن حمل في على التعليلية فمعنى المنوار اشد مناسبة بسبب اللطافة
فتامل   فهي من حيث قبولها لذلك الوجه الاكمل اي الكامل
بكل فرد من حيث انه لقبوله الوجود على الوجه الاكمل اشد مناسبة
فان وجود كل فرد على الوجه الاكمل بالنسبة اليه وحده يستلزم
فوات نظام الكل من حيث هو كل بل يستلزم فوات مصالح
كل فرد ايضا مثلا لو كان كل فرد فيلسوفا فاضلا لما انتظم المصالح
الجزئية التي لابد منها ولتهاون خسته حتى يميل اليها ولتهاكا

ذلك

ذلك مخلا لنظام حال كل فرد ايضا اذ القوة البشرية
لا تفي بجميع ما هو من مصالحه ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع
فانها اشد تاثيرا في الابدان اي احر الحار بالحرارة
الغريزية كما هو الظاهر من العبارة فان الابدان التي هي احر في اصل
مزاجها يكون تاثرها عن الادوية الحارة اقل بل قد يكون الادوية
الحارة بالنسبة اليها باردة ولذلك قال الاطباء ان
الريوند بالقياس الى بدن الفرس بارد وبالقياس الى بدن
الانسان حار لان مزاج الفرس احر من مزاج الانسان
فلذلك وقع من القوم التوسل قد يقال الفضل في الصلوة
عليه انما يتم باستجابة الدعاء التي هي الصلوة وهي موقوف
على المناسبة كما قررتم والموقوف على المناسبة غير كامل محتاج
في تحصيل الوسيلة الى التوسل ويلزم حوا وكان باب الفيض
استفاضة للعجزة لاحتياج منها الى المناسبة الكاملة من جانب
المستفيض بل من جانب المستفاض له والاظهر ان يقال لمجرد
التوجه الى طلب الرحمة والثناء عليه يوجب الاختلاط به بسلك
محبته واتباعه وذلك نوع مناسبة يستلزم الاستفاضة
من عكوس انواره فتامل   لانه على المعنى اللغوي يمكن
المناقشة في العبارة فان التعدي الى مفعول واحد لا يستلزم
كونه بمعنى التصور فان لفظ التصديق والاذعان مثلا يتعدى
الى مفعول واحد مع انه ليس بمعنى التصور تقول صدقت

واذعنت لمن زيدا قايم ولا يقول صدقت واذعنت زيدا
قايما فتامل يدل على انها اى لانفس يكون لها ترقى كل
ادراك بسيط وكل ادراك مركب اما تصورا وتصديقا
لان هذا التفصيل لا يلايم المقام كما لا يخفى على المنصف
ثم لمن ههنا معنيين آخر ومعنى آخر ذكره الراغب وغيره لمن الموفقة
العلم بالشيء من قبل اثاره كانه ماخوذ من الوقف بمعنى الاحكام كما في
استحكم هذا الشيء ولهذا لا يوصف الباري تعالى بها
بان الحصر المستفاد من تقديم الظرف تم لجواز ان يكون على المعنى الاول
آنفا لكن المراد لمن في هذا الاصطلاح لا يوصف الباري تعالى به وعدم
الوصف في هذا الاصطلاح ليس مبنيا الا عليه او لان الحصر
اضافي بالنسبة الى المعاني المذكوره او لا ثباته على تقدير الظهور
احترازا عن العلوم الوصفيه فانها تختلف بحسب اختلاف الاوضاع
في الدهور لا يتى العلم بان الفاعل مرفوع في هذه اللغة فهذه
الطايفة المخصوصة لا يتبدل اصلا وكذا العلم بان الخمر مباح
في شرع موسى عليه السلام فنقول المراد ثباتها على وجه ادى الى
الغاية المقصودة منها فان الخالي عن النفع المقصود يوصف
بالزوال وعدم الثبات فتامل بحسب الوجود الاصلي اي
الخارجي لا ريب ان كمال النفس في التحلي بادراك الموجودات
مطلقا سواء كانت موجودة بالوجود الاصلي والظلي كيف
لا واكثر الرياضيات مما لا وجود له في الاعيان ولا وجه لوجودهما

عن الحكمة وايضا الحكمة الالهية باحثة عن الوجود مطلقا ولذلك
قالوا ان البحث عن نحو وجود الكلي الطبيعي والعقلي والمنطقي كلها
من وظايف العلم الالهي بل ذكروا ان اثبات وجود المعقو
المعقولات الثانية من وظايف الفلسفة الاولى
ولا كمال معتد به في ادراك احوال المعدومات مع انه كمال
في ادراك احوال المعدومات من حيث هي معدومة بل ليس
لها احوال من حيث الحقيقة لكن ادراك احوالها من حيث انها موجودات
ذهنية او من حيث انها لو وجدت في الخارج لكانت كذا ولذا
كمال يعتد به كيف لا وكثير من مسايل الرياضية مما لا وجود لموضوعاتها
في الخارج اصلا والبحث عن الوجود الذي لا يخرج الا البحث عن الوجود الذهني م
الذهني ليس كما يختص بالموجودات الخارجية وكلام
الرسالة وجهها كلامه على هذا القول لمن قولا الآتي
في هذه الاشارات والتنبيهات اصولا وجملا من الحكمة يشير الى قوله
وهذا الكتاب في اصول وجمل من الحكمة والمبادي وغيرها منه لمن المذكور
فيه كلام من الحكمة فانك اذا قلت هذا الكتاب في الفقه مثلا لم ينبهك
منه الا انه جمع مقاصده وذلك العلم او لو كان بعض مقاصده الكلام
مثلا بقي في المتعارف هذا الكتاب في الفقه والكلام
وعلى التوضيحين اه انت خبير ان هذا البيان مع ما فيه من التعسف يقتضي
ان لا يكون موضوع شيء من العلوم امرا واحدا اذ ما من علم الا ويبحث
عن احوال المختصة بانواع موضوعه واعراضها الذاتية الى جزئيات من تفاصيل

الموضوعات المسائل كما يشهد به استقراء العلوم مثلا يبحث
في النحو عن رفع الفاعل وهو من احوال بعض انواع موضوعه وفي الفقه عن
حرمة الربا مع انها حال بعض انواع فعل المكلف وفي علم العدد
عن المنطق والاصم وهكذا في جميع العلوم والتحقيق ان المعتبر في محمول
المسئلة كونه عرضا ذاتيا لموضوع المسئلة ولموضوع العلم
او لانواع موضوع العلم او لاعراضه الذاتية كما نص عليه ابن سينا
في كتاب الشفاء وهو رئيس الصناعة ويشهد به ملاحظة
مسائل العلوم وقع في قولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه
الذاتية الماطي في العبارة فمعناه ما يبحث عن عوارضه الذاتية
او عوارض انواعه وكذا الاخر ما عزوه في تفاصيل موضوع المسئلة
كانهم اجملوا فيها ثقة اعتمادا بما فصلوه في موضوعات المسائل
او بناء على الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرقوا بين
موضوعيهما ومحمول العلم هو ما ينحل اليه تلك الاحوال التي هي محمولات
المسائل وهو المفهوم المردد بين جميعها وذلك عرض ذاتي لموضوع
العلم ولئن كان كل واحد منها عرضا غريبا بالنسبة اليه وانا فصلنا
بعض الكلام فيه في حواشينا على منطق التهذيب وقع
بحث لئن تقيداه بكون ما فيه التعسف فان مقتضى الراي بان الوحدة
على تلك المسائل ليس الا اتصافها بهذا المفهوم لا اتصاف
كل فرد بها بخصوصه لا يلتفت اليه اصلا وقد نص في الشفاء على ان المحمول
اذا اريد تخصيصه فلا تخصيص بحسب النسبة الى الموضوع اذ لا فائدة

فيه

فيه بل لوجه اخر يتعلق به غرض علمي على انا نقول هذا التخصيص
والتقييد اما على وجه التفصيل وهو ممنوع او على وجه الاجمال
بان يقال مثلا كل ممكن يحتاج باحتياج يخصه وذلك لا يخرجه
عن كون مفهوم المحمول عارضا لكل فرد من الممكنات بلا مراعم
لان مفهوم المحتاج باحتياج يخصه صادق على كل فرد منها
لكونه ممكنا وهذا المراعم لا يتق لخصوصيته دخل في هذا المفهوم
لان الاحتياج الخاص انما يستند الى المهية المخصوصة لانا
نقول مفهوم الاحتياج الخاص انما يستند الى الخصوصية
المطلقة وهو امر عام من كل فرد وليس المحمول الا ذلك المفهوم
لا النوع المخصوص من الاحتياج فكيف يتصور ذلك فان قيل
انتظر انا نخبر بان غرض البحث عن احوال
الموجودات لئن يكون افراد الموضوع موجودة كما في جعل الامور
العامة المشتقات او في حكمها كالموجود والممكن والمهية
كما هو الحق فلا شك في وجود افرادها لانها تصدق على
الموجودات ولولا ذلك لم يرد مثل ذلك على الامور الخاصة
ايضا فان مفهوم الجوهر والعرض وقف بها الكلية التي بحث
عنها في الاقسام الخاصة ليس موجودا عنده لانه يمنع
وجود الكلي الطبيعي في الخارج ولئن جعلت مبادي الاشتقاق
كالوجود والوحدة ونظايرهما فبقوله خلاف الواقع لانهم
قالوا البحث عن الممكنات اما بالبحث عما يحصل بعضا منها

اذ عدّ امور عامة تختصها بتقسيمها وهذا يقتضي ان يكون الامور العامة
من الامور الصادقة على الممكنات ليكون البحث عنها بحثا عن الممكنات
لكن الامور الخاصة تشمل الجوهر والعرض لا العرضية ولا الجوهرية
وكنا حققنا ذلك في حواشي شرح الجديد للتجريد يرد عليه
انه لا يصح ح فكذلك لان الامور التي يحمل على الامور العامة من الامور العامة
او الامور المحمولة على الامكان مثلا لكونه اعتباريا وكونه علة
الحاجة لا يشمل الجواهر والاعراض اصلا لا بطريق المواطاة ولا بطريق
الوصف بل يجب ان يبقى اه فيه بحث لان من موضوع المسائل
قد يكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم فاذا جاز ان يكون تلك الامور
محمولات فليجز كونها موضوعات في نفسها لانها لا محالة
يكون اعراضا ذاتية لموضوعات العلم على هذا التقدير
اما مطلقا وذلك اذا قلنا بان العارض للاعم مطلقا
عرض قريب واما على القول اه وذلك اذا قلنا
بان العارض للاعم ذاتي عرض ذاتي لكن لفظ القول يعين نصب
نحوه اذ لم يقل احد بان عروض الامكان للجواهر والاعراض
لامر اعم ذاتي وكيف يقال به ولا ذاتي مشترك بينهما ومراده
على فرض القول دون العاقلة اه لا يشكل بالمرتبتين الاخيرتين
للعقلية فانهما ولو نسبتا الى القوة العقلية فهما بالحقيقة ثابتان
للقوة العاقلة والمراد بان اثر ههنا الاثر بلا واسطة وذلك
الاثر للعاقلة يستقر دون العاملة فتامل وقف عليه الكلام في قوله المقصود

من الحكمة العملية هو الاعمال وهي خسيسة فان قلت ايضا
تحصيل الحاصل كتحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل غير ممتنع
بل واقع وتحصيل الحاصل بعينه غير لازم فتامل لم يبين
الانحصار اه فيه بحث اذ يمكن بيان الانحصار بان العلم
اذعان بوقوع النسبة او لا وقوعها وهو التصديق او لا
وهو التصور سواء كان متعلقا بالوقوع او اللاوقوع او بغيرهما
فقط انحصار العلم في القسمين من غير استناد الى انحصار العلوم
فيما يتعلقان به لا يقال في توجيه كلامه قده بان القوم ههنا
ههنا جعلوا التخييل داخلا في التصديق فلذلك عدوا الشعر
من الصناعات الخمس الكاسبة للتصديق وبيان الانحصار
على الوجه الذي يدخل الشعر في التصديق لا يحصل الا بذلك
او الطريق الذي ذكرنا يخرج التخييل فذلك الطريق يتعين في بيان
الانحصار على الوجه الذي كان ولهذا لانا نقول يمكن على هذا
الوجه ايضا بان العلم اما الذي يحكم اذعانا او تخييلا واما الذي يكون
غيرهما فيما ينقسم الى القدر المشترك بين الاذعان والتخييل
والى غيره فتامل جزء القياس او الحجة قال في الاشارات
اذا اوردت القضايا في شكل هذا الجزء الذي يسمى قياسا
او استقراء او تمثيلا سميت ح مقدمات فالمقدمة قضية
جعلت جزء قياس او حجة والكلام سياق هذه العبارة يدل
المراد بالحجة ههنا ما يقابل القياس اعني القسمين الاخيرين

كالبحث عما مرادونه في اساليب الكلام فالمحشي قد تبع الشيخ في
تلك العبارة واما حمله على انه بمعنيين فيأباه صريح قوله يطلق
على معنيين اخرين احدهما اه   وكان هذا الشيخ اعلم كان
قوله ما يتوقف عليه صحة الدليل يجب ان يقوله الا صح بتناول
المواد ايضا لكنه بحسب العرف يتبادر منه ان يتوقف عليه صحة
الصورة لا ذات الدليل بخصوصها بالاجمعية ولما كان الانسب بالمباحث
المنطقية هو الاول مال اليه   ثم الضروري في الشروع اه
اراد بالضروري البديهي يعني ان توقفه على تصوره بوجه ما بديهي
او اراد به اللازم والمعنى ان اللازم كونه موقوفا على تصوره
بوجه ما وانما لم يقل الضروري في الشروع تصوره بوجه ما لان المقصود
نفي التوقف على التصور برسمه والتصديق بفائدة المقصودة
والملائم لتمهيد ذلك اثبات توقف اصل الشروع على التصور
بوجه ما والتصديق بفائدة ما ولو قال كذلك كان التوقف غير
مصرح به فتدبر   توقفه على تصور العلم اه فيه بحث اذ يجوز
ان يتصور كل مسألة مسألة ويحصلها من غير ان يتصور العلم و
ويمكن ان يجاب عنه بانه حينئذ لم يشرع في العلم اذ الشروع في الشيء هو
التلبس بجزء من اجزائه بقصد تحصيل ذلك الشيء وكان هذا
مراد من قال وان توقف الشروع الا ترى ان الكاتب من قصده
السوق مثلا لا يقال انه شارع في جميع الاسفار التي يقطع هذه
الحركة جزء منها من البلدان المتباعدة لكون ما خرج من بيته بخطوة واحدة

ن

شرع في سفر للرزق والطرب وما بينهما من البيوت البواقي شأنه
الموقوفة وهذا اولى من ان يتوقف في الجواب انه قد يتصور العلم بتلك
الوجوه التفصيلية اعني تصور كل جزء جزء لان تصور جميع الاجزاء
متفرقة ليس تصور الكل ولئن سلم فتلك المسائل التي تصورها
ليست جميع اجزاء العلم بل بعضها منها اذ المسائل لا تزال يزاد فيها
فلا يصدق انه قد تصور العلم ثم لو سلم ذلك فهذا التصور يحصل
في اول الامر مع انهم قد قرروا ان الشروع في العلم يتوقف على تصوره
ومن ههنا يظهر نظر اخر في هذا الكلام وهو انه يجوز ان يتصور المسائل
المدونة فقط ويحصلها من دون تصور العلم وجوابه بعينه ما ذكرنا
انه حينئذ لم يشرع في العلم فان قلت هذا قادح في توقف تحصيل
العلم على التصور بوجه والتصديق بفائدة ما لانه اذا جاز
تحصيله بدون الشروع لم يحتج اليها قلت فليكن ولا ضرر اذ لم
ندع ذلك ولا يتوقف الوضع عليه وانما ادعينا توقف
الشروع في العلم عليها وانت خبير بانه حينئذ يجوز كون المقدمة
جزءا من العلم ولا يلزم الدور لجواز تحصيل العلم بدون الشروع فيه
كما ذكرتم فلا يلزم الدور على تقدير انتفاء الشروع فيه ثم على تقدير
تحقق الشروع في العلم فانما يتوقف على حصول المقدمة و
حصولها لا يتوقف على تلك المقدمة لجواز تحصيلها بدون
الشروع في العلم بل بدون الشروع في المقدمة ايضا بان يحصل
جزء منها بعد جزء من غير قصد الى تحصيل المقدمة كما صورناه في العلم

فلا يصح قوله الشروع في العلم لا يتوقف على ما هو جزء منه والا دار
لانا لو فرضنا المقدمة جزءا ثم حصل تصورها فقط بغير قصد تحصيل
العلم لم يلزم دور اصلا لكن التلبس حينئذ بها ليس شروعا في العلم
حتى يتوقف على المقدمة وانما يلزم الدور لو كان تحصيل العلم
بطريق الشروع فيه وتحصيل المقدمة ايضا بطريق الشروع في العلم لاجل
الشروع في المقدمة ولا بطريق عدم الشروع فيهما ايضا
وكذلك مباحث الالفاظ التي فيه لان هذا لا يجعل المنطق حينئذ
لم يكن مقدمة لجميع العلوم والاخرى لا تخلو من شناعة فالاولى ان يقال
لما كان بين اللفظ والمعنى علاقة متولدة كما حقق في موضعه بحيث
سرى احواله من التركيب والافراد الى الاخر بل تتعذر معرفة بعض
احواله اي المعنى الا من قبل احوال اللفظ فلاجل ذلك صار اللفظ
شاملا للمعنى عند الاجمال حتى كان هو المعنى بعينه فصار البحث عنه
مقدمة في العلم الذي يعرف منه احوال المعاني وهو المنطق دون
جزء وكانه قد رأيت في كلام الفارابي ما يقرب من ذلك
وللمتكلف ان يحمل ما ذكره المحشي على ذلك كما في الحكمة
العملية شاملا للنفس لا النفس لان موضوع الحكمة العملية هو النفس
الناطقة من حيث يصدر عنها الافعال والاخلاق المحمودة
والمذمومة لا نفس الاعمال والاخلاق على ما صرح به المحقق
في اول الاشارات فقده من يعرف الحكمة العملية بانها الباحثة عن
احوال الموجودات التي وجودها بقدرتنا واختيارنا صفة للاحوال

لا الموجودات

لا الموجودات وغاية العلوم الجزئية الآلية الخ المراد
بالغاية ههنا الغاية الطبيعية التي من شأن القاصد ان يقصد
فان الغايات الباعثة للفاعل على الفعل لا تنضبط بل
تختلف باختلاف اغراض القاصدين فرب محصل
يحصل المنطق لذاته والعلوم النظرية لغيرها كاستحقاق المدح
بل الشهرة بها قلنا الغاية يجب الوجود الذي الخ قد يقال
لا حاجة الى ذلك فان تلك العلوم غاية لتحصيلها الذي هو
غيرها وهولاء القائلون تصوروا ان الغاية انما هي علة للفعل
فقط وليس كذلك بل للممكن مطلقا غاية فان الممكن كما لا بد
له مما هو منه اعني الفاعل لا بد له مما هو له اعني الغاية ثم الغاية
قد تكون نفس الفاعل كما في فعل الواجب تعالى وقد تكون غيره
وما اشتهر من ان الغاية تكون متقدمة بحسب الذهن متاخرة بحسب الخارج
ولذا اول الفكر اخر العمل كما صرح به المعلم الاول في اثولوجيا
فانما هو في الغايات المتكونة لا في الغايات التي هي اعلى
من التكون كما في ذات الواجب على ما صرح به في الشفاء وعلى
هذا فلا يرد انه يلزم التسلسل في الغايات المتكونة ايضا يبطلها
كما في العلوم النظرية كيف لا والغايات لا بد وان تنتهي
الى غاية لا غاية له لكن فيه ان الغاية الاخيرة للكل هو ذات
الواجب تعالى كما حقق في موضعه فان سلسلة العلل كلها
فاعلية كانت او غائية تنتهي اليه تعالى كما حقق في موضعه بحث

وليست الغاية الاخيرة للنظريات انفسها بل اغراض اخر من الكمالات
لغاية اخيرة والحق ان مرادهم ان ليس لها غاية يترتب على
تحصيلها كما في العلوم الالية فان غايتها العلوم النظرية المرتبة
عليها او المراد انها ليس لها غاية بالنسبة الى تحصيلها وتفصيل
ذلك ان غايات الكمالات امر ما من حيث انها معللة بها كما هو
مذهب اهل الحق من الحكماء كما صرح به ابن سينا والمتكلمين ولكن
اشتهر خلافه عن الحكماء بان ذاته تعالى تامة لكل ممكن من حيث استناده
الى المصادر التي ليس فاعلا اختياريا وبها التحقيق تحرز الالات
ومبداء ان عداد غاية اخرى مقصودة لذلك الفاعل والكلام
ههنا في تلك الغاية لا في الاولى فانها في الكل شيء واحد هو
المبدأ الاول تعالى شانه ولا شك ان وجوده في الذهن
الخ هذا مع ما يتسلم من ان نسبة النتائج الى الاول كنسبة الوجود
الذهني الى الخارجي تصريح منه بان العلم بالموجودات الذهنية من
الخارجية ومع تشكل عدهم اياه من مقولة الكيف لان التباين بين مقولتي
الجوهر والعرض من اقسام الممكن الموجود في الخارج فما لا يكون وجوده
في الخارج لا يكون عرضا عندهم اللهم الا ان يفرق عدهم اياه من مقولة
الكيف بطريق المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالعينية كما
ان المحققين منهم يجعلون الوحدة والعدد امرا اعتباريا لا وجود له في
الخارج ومع ذلك يقسمون الكم الى متصل ومنفصل واما الثاني
فلم يجعلوا العرض بما يمكن وجوده في الخارج فيدخل فيه اللواحق

الذهنية

الذهنية وقد صرح الشيخ في التعليقات بان الوجود عرض في الخارج
بخلاف سائر الاعراض فان وجوده لمحله بنفسه وجود للمحل ووجود
سائر الاعراض لموضوعاتها وجود لتلك الاعراض وعلى طريق
القدماء ايضا يشكل عدهم من الكيف بل يجب ان يكون العلم بكل
مقولة من تلك المقولة وقد اورد الشيخ في الهيات الشفاء
الشبهة بان العلم بالجوهر كيف يكون عرضا فان الجوهر لذاته
جوهر لان ماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل
او نسبت الى الوجود الخارجي واجاب بان الجوهر ماهية اذا وجدت
في الخارج لا يحتاج الى الموضوع ولا ينافي ذلك الاحتياج الى الموضوع
في الوجود الذهني فهو حال احتياجه في الذهن الى الموضوع يصدق
عليه انه لا يحتاج الى الموضوع في الوجود الخارجي فلا منافاة بين
كون الشيء جوهرا لذاته وكونه عرضا بحسب وجوده في الذهن نعم
لا يجوز ان يكون شيء جوهرا وعرضا بالنظر الى وجود واحد حتى يكون
شيء واحد يحتاج الى الموضوع بحسب الوجود الخارجي مثلا وهو بعينه لا يحتاج
اليه في ذلك الوجود واقول لا اشكال في مجرد كون العلم بالجوهر
عرضا كما فصله الشيخ لكن الاشكال في انه يجب ان يكون
العلم بكل مقولة من تلك المقولة كما ذكرنا ولا يندفع ذلك بما ذكره
الشيخ كما لا يخفى ومنشاء ذلك ان العرض ليس ذاتيا لما تحته
فلا شبهة في كون الشيء جوهرا لذاته وعرضا باعتبار ما واما
الاجناس العالية فهي ذاتيات لانواعها ولا يمكن ان يتبدل

الذاتيات بحسب الوجود والا لم يكن الموجود تحت الماهية وذلك
محال على من له فطرة سليمة وتمام الكلام في ذلك يطلب من حواشينا
على الشرح التجريد   وثانيهما تصور بحسب الحقيقة اعني تصور
الشيء الذي علم وجوده الخ لو كان الفرق بين مطلب ما الشارح
ومطلب ما الحقيقة بان الثاني تصور ما علم وجوده في الخارج
دون الاول لم يستحسن عد مطلب ما الحقيقة مطلبا
براسه ضرورة انه اذا حصل مطلب ما الشارحة ثم حصل
مطلب هل البسيطة حصل تصور الشيء الذي علم وجوده فلا حاجة
الى ان يطلب بما الحقيقة تصوره مرة اخرى كما لا يخفى بل التحقيق
ان المطلوب بما الشارحة تحصيل مفهوم اللفظ اعني ما قصده اللافظ
به والمطلوب بما الحقيقة تحصيل كنه الماهية او وجهها في
الواقع ومدرك الاول ارادة اللافظ بخلاف الثاني مثلا اذا
عبر اللافظ بالانسان عن الحيوان الضاحك فما الشارحة انما يطلب
تحصيل ذلك المفهوم وتفصيله وما الحقيقة انما يطلب تحصيل
كنه الماهية الموجودة او وجهها في الخارج اعني الانسان ولا يقع
في الجواب الا الحيوان الناطق وتحصيل هذا المطلوب عسير جدا
لتعسر التميز بين ذاتيات الحقائق الموجودة وعرضياتها واما
المطلب الاول فهو على طرف الثمام واعلم ان كلام القدماء مشعر
بان مطلب ما الاسمية بل جميع ما تصور الشيء من التعريف
اللفظي ومن ثم لا شبهة فيما ذكروه في وجه تقدمه على مطلب هل البسيطة

من ان الشيء ما لم يتصور مفهومه لم يمكن طلب التصديق بوجوده كما
سيجيء في الحاشية واما على ما اختاره المحشي قدس سره من تخصيص
طلب ما الشارحة بتصور مفهوم الاسم بالكنه واخراج التعريف
اللفظي عن ذلك المطلب فلا يخفى ذلك كما لا يخفى اذ يمكن ان يتصور
الشيء برسمه مثلا ويطلب التصديق بوجوده وما ذكره من ان
مآل التعريف اللفظي الى التصديق بان هذا اللفظ موضوع لذلك
المعنى فغير مسلم فان من سمع لفظا ولم يعرف معناه فهو انما يطلب
بالقصد الاول تصور ذلك المعنى وانما يطلب التصديق بان
اللفظ موضوع لهذا المعنى بالعرض ليجعله وسيلة الى تصور ذلك
المعنى وذلك نظر اللغة في علم اللغة هو التصديق المذكور وهو ليس
من التعريف اللفظي ولم يبحث عنه بحسب الصورة   واعلم
انه اراد بالماهية الحقيقية ما يعلم وجودها فيه فلا يبعده
انفع التصورات الكاملة والتصديقات اليقينية قد تق
لم يدل كلام الشارح على هذا التخصيص ولا يتوقف البيان عليه
فالاولى تركه وتوجيه كلامه انه لم يرد حصر البيان فيهما بل انما
خصهما بالذكر اشعارا بانهما من الكمالات المعتد بها لا غير وكذلك
انه يعلم من بيان الشارح احتياج النفس الى المنطق فيهما ايضا
بل استدل على وجوده بثبوت احتياج النفس اليه
في الكمالات الثانية فقد توهم لزوم في هذا الاستدلال دور
لان الاحتياج اليه هلية مركبة وهي محتاجة الى الهلية البسيطة

فاثباتها بها يكون دورا وقد يدفع هذا الوهم بان ثبوت الاحتياج
اليه لا يستلزم الوجود الخارجي لاتصاف الممكن به حال العدم
وانت خبير بان هذا اعتراف بفساد الاستدلال اذ ح
لا يصدق الكبرى وهو ان كل ما يحتاج اليه في تحصيل الكمالات
موجود بل الوجه ان يبين كونه محتاجا اليه للكمالات الثانية من المعقولات
الثانية التي لا تتوقف على وجود موصوفها في الخارج بل في
الذهن لكنه يستلزم وجود الموصوف في الخارج بل في الذهن
لكنه كان اللزوم الوجوبي من المعقولات الثانية وعليته للوجود الخارجي
كذلك فيتم الاستدلال من غير ورود محذوره وقد علم من ذلك ان
الهيئة المركبة الخارجية متأخرة عن الهيئة البسيطة الخارجية
والذهنية عن الذهنية واعلم ان تأخر الهيئة البسيطة بحسب الواقع
اعني تأخر ثبوت الشيء لغيره عن ثبوته في نفسه في الخارج او في
الذهن مقدمة مشهورة عند المتأخرين فاجاب
بان ما ذكرناه آه لا يخفى ان لهذا السؤال اجوبة اقوى مما ذكره
اذ يمكن ان يقال ان الماهية الحقيقية لا تختص بالوجود الخارجي بل تشمل
الموجودات في نفس الامر ولو لم يكن في الخارج وقد تحقق ان
للمنطق وجودا في الذهن لذاته وهو يكفي بحكم الوجود الخارجي وايضا
بعد تسليم اختصاص الماهية الحقيقية بالوجود الخارجي ان المنطق يطلق
على العلم وعلى المعلوم والعلم موجود في الخارج بناء على القول بان الشبح
كما هو مذهب الشيخ او يقال بعد تسليم كون المعلوم العلم عين المعلوم

يجب للمهية

٨٧

يجب للمهية ان القول بوجوده في الخارج مبني على ظاهر الامر
وان كان التحقيق خلافه فهذه اجوبة كلها اظهر مما ذكره الش
ولعل ذكر الش هذا الجواب على سبيل التنزل بطريق الاستظهار
من قصور الغاية الخ لا خفاء في ان البصيرة انما تحصل بالتصديق
مرتبها لا على تصور ما يوصف بالترتيب كما هو ظ العبارة
ولعله بذلك التصديق المرتب بان يكون التصور بالمعنى الاعم
يكون من العلم بها من حيث انها مرتبة وقد اطلق العام واراد
به الخاص اعني التصديق ولا يخفى ما فيه من التكلف ولا سيما
وقد جرى هذه العبارة بعينها في الماهية الحقيقية للعلم التي
هي تصور ساذج بلا شبهة وقدم دفع الانكار في
البيان وقد توهم انه لو لم يقدم بيان الحاجة وقدم الحقيقة
اي الماهية الموجودة لم يكن بد من اثبات وجودها بالدليل لعدم
بداهته فاما ان يثبته بهذا الدليل وهو بعينه بيان الحاجة فلم
يكن ذلك تقديما للغرض واما ان يثبته بدليل اخر فيلزم التكرار
في بيان وجود الماهية لكن دليل الحاجة يثبته وقد قال قدس سره
على بيان الحقيقة اذ لو قدم بيان الحقيقة كان ما يصلح ان يثبتها
مذكورا مرة بعد اخرى لذكرها اولا والسياق بيان الحاجة
اليها ثانيا وفيه نظر لانه ان اريد انه يلزم ما ذكره مرة اخرى
صريحا فهو غير لازم اذ لو عرفها اولا ثم ذكر ان في وجوده لان
النفس يحتاجون اليها في الكمالات الثانية وكل ما يحتاج

اليه فيهما فهو موجود لم يلزم تكرار في التوقف اصلا ولمن اراد به انه يعلم
ضمنا في بيان الحاجة تحرره او نقول ليس مجرد ذكر تحققه عنده ان
سوق الكلام لغرض من الاغراض مع وجه يستشوبه بما ذكره هو كما
نوع من ذكر الفايده لانه زيادة في المعنى لا يحوج الى زيادة في اللفظ
ولا يحسن الاحتراز عنه والظاهر ان المراد بالتقديم الابتداء بذكره
فلا يرد ان بعض المقاصد الثلثة وهو ترتب الغاية غير مذكور هو كما
بل في ضمن بيان الحاجة وقع لو لم يبتدئ ببيان الحاجة بل
ببيان ترتب الغاية مثلا ثم ذكر حقيقتها لم يكن بد من اثبات
وجودها فاما ان يعاد ذلك الدليل تفصيلا او اجمالا او يثبت
فيه بدليل اخر وعلى التقادير يلزم التكرار في البيان وكذا لو ابتدا
بذكر الماهية الموجودة واقام هذا الدليل او دليل اخر على وجودها
ثم ذكر ترتب الغاية لم يكن بد من الحوالة على بيان الحاجة
واما اقامة الدليل على التفصيل فيلزم التكرار فتامل او اجمالي
الى تلك المقاصد اي اخرها ينتهي اليه تلك المقاصد اي اخرها ينتهي توقف
مجموع تلك المقاصد ولا اخرها يتوقف كل واحد منها عليه فتامل
تمت الكتاب [illegible] بعون الملك الوهاب من كتب عوارض

الزمان اي [illegible] باقر الاثار
غفر لمولاها [illegible]
[illegible]

٥٠١/ رل

وا لسعهر

ولا تشعبلب جامسا س بنا قيتم مللة التا تحرد مم الوا

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]